نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

الدكتورة
سهيلة عبد الباعث الترجمان

تقديم

الدكتور [illegible]
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

إهداءات ٢٠٠٣

الدكتورة/سهيلة النرجمان

لبنان

نظرية وحدة الوجود

بين

ابن عربي والجيلي

الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

طُبع من هذا الكتاب
١٠٠٠ نسخة

الدكتورة سهيلة عبد الباعث الترجمان
لبنان - بيروت - ص.ب: ١١/٩٣٩٧ الرمز البريدي: ١١٠٧٢٢٩٠
هاتف: ٦٤٦٤٩٧ - ٠١/٦٥٥٠٦٨

المكتبة الإسلامية : دراسات في التصوّف الإسلامي (٢)

نظرية وحدة الوجود
بين
ابن عربي والجيلي

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

الدكتورة
سهيلة عبد الباعث الترجمان

تقديم
الدكتور حربي عباس عطيتو
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

منشورات مكتبة خزعل
٢٠٠٢


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى روح والديّ ..

.. أهدي كتابي هذا

سهيلة

تقـــديم

الحمــد لله الذي بربوبيته نستعين وإلى احديته نتجه ونبتغي الوسيلة، فهو العلي القدير الذي منه وجلت القلوب، وله عنت الوجوه، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب.

وبعد.

فلقد عالجت الدكتورة/ سهيلة عبد الباعث الترجمان موضوعاً شائكاً وجديداً على المكتــبة العــربية بعامة والإسلامية بخاصة، وأعني به "نظرية وحدة الوجود بين ابن عــربي والجيلي" "دراسة تحليلية نقدية مقارنة". وهو في الأصل رسالة علمية نالت بها صــاحبتها درجـــة الدكتوراه في الآداب من قسم الفلسفة والاجتماع بكلية الآداب جامعة بيــروت العــربية بمرتــبة الشرف الأولى والتوصية بطبع الرسالة على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات الأخرى.

وقــد اســتهدفت الباحثة من دراستها الكشف عن أصالة فكر الشيخين الجليلين محــي الديــن بن عربي وعبد الكريم الجيلي، بالإضافة إلى محاولتها التصدي لمزاعم المستشــرقين وآرائهم المجحفة للتصوف ولرجالاته وذلك من خلال قراءة تحليلية نقدية متعمقة لمذهبهما ولنصوصهما كما وردت في أعمالهما الرئيسية.

هــذا وقــد اقتضــت تلك الدراسة أن تضع الباحثة أولا بعض الافتراضات أو التســاؤلات الموجهــة لبحــثها والتي تدور حول: طبيعة وحدة الوجود، وأوجه الاتفاق والاخــتلاف بين ابن عربي والجيلي في تصورها لتلك الوحدة، والنتائج التي تمخضت عــن قولهمــا بوحدة الوجود، وهل سيقول الشيخان بوحدة الأديان وبالتالي نفي تكثرها وتعددهــا، ما سمة التصوف عند ابن عربي والجيلي – تصوف فلسفي أم تصوف قائم على المنهج الصوفي.

تقــع تــلك الدراسة في بابين، الباب الأول خصصته للحديث عن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصــل الأول عرضت فيه لحياة ابن عربي، أعماله، تلامذته، ومصادر فلسفته التي تنوعت من مصادر غير إسلامية إلى مصادر أخرى إسلامية.

وقـد تناولت في الفصل الثاني مذهب ابن عربي الصوفي من خلال حديثها عن أفكـار الجوهر والأعراض، دائرة الوجود، الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات من جهة، وبالعـالم مـن جهـة أخـرى، والصلة بين الله والعالم، والتفرقة بين مصطلحي القدم والحدوث.

أما الفصل الثالث فقد عرضت فيه لفكرة الحب الإلهي ووحدة الشهود في مذهب ابـن عربي وذلك من خلال تناولها لمفهوم الحقيقة والشريعة، وفكرة المعراج أو السلم الروحي.

أما الباب الثاني من تلك الدراسة فقد تناولت فيه الباحثة مذهب الجيلي الصوفي مـن خـلال أربعة فصول: في الفصل الرابع عرضت لحياة الجيلي، مدرسته، شيوخه، تلامذته، وطبيعة عصره، كما ناقشت مذهب وحدة الوجود ومدى الاتفاق والأختلاف بين ابـن عـربي والجيلي بصدد فكرة الوجود وأوضحت موقف الجيلي من العلاقة بين الله والعالم، وذلك في الفصل الخامس.

وانتقـلت فـي الفصل السادس إلى الحديث عن فكرة الحب الإلهي عند الجيلي واقتضى ذلك التفرقة بين فكرة الفناء عند المتصوفة، وفكرة النرفانا الهندية، وانتهت إلى أن الجيلي يقول بوحدة شهود كنتيجة للحب الإلهي والتجربة الروحية.

ويـجئ الفصل السابع والأخير وهو بمثابة دراسة نقدية مقارنة بين ابن عربي والجيلي، أوضحت فيه أثرهما في التصوف الإسلامي وبخاصة عند النابلسي، البكري، والجزائري.

وقد اختتمت الباحثة تلك الدراسة بإبراز أهم النتائج التي توصلت إليها مستخدمة في ذلك منهجاً تاريخياً تحليلياً نقدياً فكرياً.

وأخيـراً أقـول لقد بذلت الدكتوره/ سهيلة الترجمان جهداً بالغاً في تلك الدراسة التحليـلية الـنقدية المقارنـة بين ابن عربي والجيلي والتي استغرقت ما يزيد عن ست سـنوات في السفر والترحال للبحث والاطلاع وقراءة النصوص وتحليلها من مصادرها الأصلية.

بالكتاب جهد واضح ينم عن عمق كاتبه وتمكنه من موضوعه وأحاطته المتعمقة بتفصيلات الفلسفة الإسلامية بعامة والتصوف بخاصة.

ويســعدني سعادة غامرة أن أقدمه للقارئ في وطننا العربي الكبير من المحيط إلى الخليج، متمنيا لمؤلفه كل تقدم وازدهار في دراسات مستقبلية.

والله تعالى من وراء القصد

إنه نعم المولى ونعم النصير

دكتور

حربي عباس عطيتو

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٨ رمضان ١٤٢٢هـ

٥ ديسمبر ٢٠٠١م

المقدّمة

بلغت الحضارة المادية المعاصرة مبلغاً كبيراً من التقدم لم نشهد له مثيلاً في أي عصر آخر، بحيث خضعت حياة الأفراد والجماعات لقيمها ومعاييرها التي تقيّم كل شيء بمعيار المنفعة. وقد رافق هذا التقدم المادي تطورٌ في الحياة الفكرية والعلمية في مختلف الميادين، بحيث غدا الإنسان العصري وكأنه محصّلة هذا التطور ونتاج الفكر والعلم فيه. على أنه مهما اتّسع نطاق هذا التطور وبعُدت آفاقه، ومهما أفاد منه المجتمع، فإنه لا يغني الإنسان عن ذلك الجانب الخفيّ الكامن في داخله، والذي لا يقلّ شأناً عن الجانب المادي. ولا أدنى روعة، ولا أقلّ نفعاً عن التطور العلمي، ذلك الجانب هو الجانب الروحي الذي ينطوي على معاني الحق والخير والجمال، تلك المعاني السامية التي طالما سعى الإنسان ليحيا في ظلها حياة كريمة متزنة، ليسمو بالنفس إلى المقامات العليا، مجردة عن شوائب المادة وأدرانها، مزهوة بنقائها، متعلقة بالمقامات الخلقية، متعرضة في معراجها الروحي للنفحات الإلهية، تلك هي الحياة التي صورتها ودعت لها الأديان، وكان يحياها السلف الصالح من الأنبياء والزهّاد والعبّاد والصوفية الذين ظهروا في حقبات متباينة في التاريخ، وكان لظهورهم أبعد الأثر في التّسامي بالإنسانية عن حضيض المادة، والصعود بها إلى عالم الروح.

وقد تجلّت هذه الصورة أوّل ما تجلّت في حياة النبي ﷺ ومن تبعه من الصحابة والتابعين. ومن بعدهم في حياة الزهاد والمتصوفين. فحياتهم قوامها تزكية النفس وتنقية القلب وتخلية الروح من كل أمر مادي، ودعامتها النظر إلى الكون بعين الوحدة التي لا تفرقة فيها، وغايتها المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، حياة جديرة بأن يُقتدى بها، وتُحتذى مُثلها قولاً وعملاً، بعيداً عن كل أثر مادي تضيع فيه المثل الروحية والقيم الخلقية. وأكبر الظن أن الإنسانية الآن بأمسّ الحاجة إلى مثل هذه الحياة الروحية وقيمها ومعاييرها ومُثلها عن أي وقت مضى، وذلك لما نراه من تكالب الأفراد والجماعات على الترف الحسّي، والإمعان في شهوة الغلبة والسيطرة.

والدراســة التي بين أيدينا هي محاولة للكشف عن هذا الجانب الدفين في النفس البشــرية وما يعمرها من الحقائق الإلهية، وتلمّس وجودها في ثنايا تراثنا، ذلك التراث الصــوفي الإســلامي الــذي عملت فيه معاول الهدم والتخريب لطمس معالمه وتغيير ملامحــه الحقيقية بأيدي الجهلة ومدّعي التصوف، ممّن ألبسوا الباطل بالحق، وأساءوا التصــرف، وجعلوا التصوف وأهله عرضة لسهام الطاعنين، منكرين جهودهم وفضلهم علــى حفــظ القــيم الروحية والخلقية التي يتحصن بها الإسلام ضد الانحراف الخلقي والســيطرة الماديــة، متناســين لمالــه مــن دور حضاري في التحقق بالعلم الصحيح والمعــرفة اليقينــية التي نالوها من الله هبة وكرماً، وذلك لما صفت قلوبهم، وطهرت نفوســهم، وتنقّت أخلاقهم، فوقفوا عند باب الحضرة الإلهية يستلهمونها العلم والمعرفة، فانكشــفت لهــم الحقــائق التــي استُغلقت مفاهيمها على من هو سواهم من أهل الفكر والنظر، فرموهم بالكفر والزندقة والإلحاد، غافلين عن رياضتهم الروحية، ومجاهداتهم العملــية، وأذواقهــم ومواجيدهم النفسية، ومكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية، فوصفوهم بما وصــفوا بــه أصحاب الفكر والنظر من الفلاسفة، بل جعلوهم متفلسفين فأضاعوا بذلك ثمــرة جهودهم ومعاناتهم التي بذلوها للتحقق بالقرب الإلهي ونيل العلم منه، ظناً منهم بــأن التفلســف يرفع من شأن صاحبه، على حين يتحقق للصوفي العلم اليقيني بالفضل الإلهــي، فــيكون الله معلمه لكل علم ومعرفة، بعيداً عن الشك والارتياب، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه، أو حتى الوقوف منه موقفاً لا أدرياً.

ولمــا كانــت لغــة العمــوم لا تفِ بالتعبير عن المعاني والأذواق والمواجيد الصــوفية فقــد اســتخدم الصوفية بعض الاصطلاحات الفلسفية الشائعة في عصرهم لتقريــب معناها إلى أصحاب القول المُنكرين عليهم علومهم، فاعتبرت الألفاظ هذه من باب التفلسف للجانب الروحي، فصرفوها إلى غير معانيها، وحمّلوها من المعاني ما لم تحــتمل، وكــان لضــيق أفقهم عن الإحاطة بهذا العلم أن جعلوا المتصوفين في عداد المتفلســفين وغلّطوهم في كثير من القضايا والأمور الروحية والأفكار الإلهية، ذلك لجهلهــم باصــطلاحهم وفهم إشاراتهم، حتى قال فيهم من شهد لهم بالعلم والمعرفة إن كلامهم تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف وإضافات هي في علمهم وعند

أمـــثالهم معلومة، وعند غيرهم من الجهّال مجهولة، من هؤلاء الصوفية الشيخان محي الدين بن عربي وعبد الكريم الجيلي.

ولعلّي أبيّن فيما جئت به في رسالتي هذه "**وحدة الوجود بين ابن عربي وعبد الكـــريم الجيــلي**" طبيعة هذه الوحدة في الوجود وأكون قد كشفت عن حقيقة هذا العلم الحاصـــل لـــذوي العـــرفان بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحق والتوجه إليه بالتعرية والافـــتقار الـــتام، وتفريغ القلب بالكلية عن سائر التعلقات الكونية، فأُظهر بذلك حقيقة عـــلمهما وأصالتهما فيما جاءا به، بعد أن وقفت على حالهما وعرفت ثمرة جهودهما، فـــأكون بذلـــك قد وفّيت هذين الشيخين حقهما فيما جاءا به من العلم الإلهي الموهوب ودور الـــتراث الصوفي الإسلامي في تثبيت ذلك بعيداً عن تأثير المستشرقين وآرائهم المجحفـــة بحـــق المتصوفين، وكذلك من تابعهم من الباحثين الذين وقعوا في حبائلهم، فعمدوا إلى تشويه حقيقة التصوف وعلومه بما أوحته لهم نفوسهم من نفث أحقادهم ضده.

وقد كان لطول المدة التي قضيتها في صحبة هذين الشيخين والتعمق في كتبهما والاطلاع على آرائهما أثره في صدق الظن على تصوفهما ومصدره القائم على الكتاب والسنّة، والأخذ عن الله ورسوله ﷺ مباشرة دون واسطة، فهما من رجال الله المؤمنين الذيـــن صـــدقوا ما عاهدوا الله عليه، فصدق عليهما قوله تعالى: ﴿**يؤتي الحكمة من يشاء**﴾ وقوله : "إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلاّ العالمون بالله".

كـــل هذه الاعتبارات حملتني على توخّي الدقة في التعبير والتبسيط والتيسير، مع المحافظة على الحقائق كما هي واردة في النصوص، كي تكون الدراسة موضوعية متكاملة، لا ظهور لنزعة شخصية فيها، مراعية لمنهجهما الذوقي الكشفي في الوصول إلى معـــرفة الحقيقة بعيداً عن الأدلة العقلية النظرية، وذلك في سبيل كسر حدة المادة وإظهـــار فضل الروح في كشف الحقيقة التي تـــدور حول الله والإنسان والعالم، بعيداً عن أي أثر خارجي يؤثر في الدراسة سلباً أو إيجاباً، وكان لنا في كل ذلك هدفان هما:

أولا: محاولـــة الكشـــف عن حياة ابن عربي والجيلي ومنشأهما الديني الذي يعبر عن عاطفـــة صادقة لا يخالطها أي فكر دخيل على الإسلام، بل قوامها ما يُستمد من كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام.

ثانيـــا:الكشــف عـــن حقيقة مذهبهما الصوفي الإسلامي بإبرازه في صورة متكاملة الأجزاء ومتصفة بالموضوعية.

أما الفروض الموجهة للبحث، فتتلخص في بعض التساؤلات التالية:

- ما طبيعة وحدة الوجود التي قال بها الشيخان ابن عربي والجيلي؟
- ما أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في تصورهما لتلك الوحدة؟
- هل يمكن اعتبار ابن عربي والجيلي صوفيين أكثر كونهما فيلسوفيْن؟
- ما الأثر الذي تركه ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي بوجه عام؟
- ما أوجه الاختلاف بين ابن عربي واسبينوزا في تصورهما لوحدة الوجود؟
- ما الذي ترتب على قول ابن عربي بوحدة الوجود؟
- هــل ســيقول ابـــن عربي ومن بعده الجيلي بوحدة الأديان وبالتالي نفي تكثّرها وتعدّدها؟
- مـــا طبيعة التصوف عند كل من ابن عربي والجيلي، هل كان تصوفاً فلسفياً أم تصوفاً خالصاً قائماً على المنهج الصوفي؟

وقد جاءت الرسالة في بابين: يحتوي الباب الأول – والذي يُعد دراسة خاصة عن مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربي – على ثلاثة فصول.

الفصل الأول بعنوان ابن عربي: الرجل، حياته وأعماله وتلامذته، وفيه أشرنا إلى أهـــم المصـــادر التي تأثر بها في تناوله لنظرية وحدة الوجود، وكيف أنها تعدّدت وتنوّعت من مصادر غير إسلامية إلى مصادر إسلامية.

وفـــي الفصل الثاني: تناولنا مذهبه الصوفي ومفهومه للتوحيد ومعنى الوجود الـــذي يـــدور عليه هذا المذهب، ويقوم على عدة نقاط تدور حول فكرة ابن عربي في وحـــدة الوجود من حيث إطلاقها ومراتبها، والجوهر والأعراض فيها، ودائرة الوجود التي يستخدمها للدلالة على التكامل القائم في مفهومه للوجود. كما بيّنّا موقفه من الذات الإلهيـــة من حيث علاقتها بالصفات، وكذلك علاقتها بالعالم، والصلة بين الله والعالم، وقـــد أشرنا إلى دور المشيئة الإلهية والمدد الإلهي في قضية الخلق والتفرقة بين القدم

والحدوث. والانتهاء إلى القول بالجبرية في مذهبه كما ينتهي إلى الفناء الذي هو الغاية القصوى للصوفي.

أمـــا الفصل الثالث فقد عرضنا فيه لفكرة الحب الإلهي ووحدة الشهود عند ابن عربي باعتبارها نتيجة مترتبة على الفناء والقرب الإلهي. وفيه أشرنا إلى وحدة الأديان وموقفه من الحقيقة والشريعة والمعراج أو السلم الروحي، ذلك أن ابن عربي في قوله بيـــن الحقيقة والشريعة قد حدد لنا طريقه الصوفي من خلال معراجه الروحي، حيث ظهـــرت طبيعة التصوف عنده وهو الذي يعتمد طريق الذوق الكشفي كطريق طبيعي للصوفي في حياته الروحية المتكاملة. وقد أثبتنا الجانب الروحي عنده كصوفي متحرر من قيود العقل وسيطرته ونفي ما وُصف به بالجمع بين التصوف والتفلسف.

أما الباب الثاني – والذي يُعتبر بمثابة دراسة خاصة عن الجيلي – فقد جاء في أربعة فصول في وحدة الوجود.

ففـــي الفصـــل الـــرابع تحدثـــنا عن حياة الجيلي وأعماله ومنهجه الصوفي، وخصائص مدرسته وشيوخه وتلاميذه، وطبيعة عصره. كما توقفنا عند أثر ابن عربي ومدرسته في بعث شخصية الجيلي الصوفية.

وفي الفصل الخامس تناولنا مذهب الجيلي في وحدة الوجود، وتصوره للوجود ومراتبه مع توضيح بالرسم البياني لذلك.

وقد أشرنا إلى مدى الاتفاق والاختلاف بين الجيلي وابن عربي في صدد فكرة الوجـــود بيـــن مطـــلق وخروج عن الاطلاق بحركة دائمة مستمرة بعيداً عن السكون والجمود. كما أوضحنا موقف الجيلي في العلاقة بين الله والعالم، وعن صلة الله بالعالم مـــن حيث الخلق والإيجاد وفعل الإرادة الإلهية. ثم ناقشنا رأيه في الخلق هل هو من عدم أم بواسطة، مما أدى إلى القول بالأعيان الثابتة.

ويتـــناول الفصل السادس فكرة الحب الإلهي وما يتبع ذلك من فناء العبد عن الوجـــود الخارجي حتى يتحقق بعدها بالبقاء. وبيّنا أثر فكرة الحلاّج في الفناء، والفناء فـــي فكرة النرفانا الهندية حيث ينتهي إلى توحيد الأديان في مصدر واحد هو الله رغم تعـــدد المظاهر فيها. ذلك أنه نتيجة للفناء انتهى الجيلي إلى شهود الحق فكانت وحدته

شهودية كثمرة للحب الإلهي، وهي من علامات الكمال للإنسان، ونتيجة حتمية للتجربة الروحية التي يعانيها الصوفي في حياته.

وأخيراً يأتي الفصل السابع من البحث وقد خصصناه للدراسة النقدية المقارنة بين ابن عربي والجيلي حيث رصدنا أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وأوضحنا الأثر الذي تركاه في التصوف الإسلامي خاصة عند النابلسي والبكري والجزائري وغيرهم.

وقد دعمنا بحثنا بالنصوص التي اعتمدنا عليها في استخلاص نتائجه، وهذا يفسر لِمَ اشتمل البحث على الكثير منها، حيث أن إيراد النصوص يضفي على البحث الصفة الموضوعية التي تتمثل في أن يعبّرا عن مذهبهما بأسلوبهما واصطلاحاتهما وطريقتهما الخاصة وهذا ما يفرضه علينا البحث لإنارة الطريق أمام المطّلع عليه، وإيراد هذه النصوص بما يزيد من إيضاح الأمر وتثبيته.

ونرجو أن نكون قد وُفقنا إلى ما هدفنا إليه وهو إعلاء شأن التصوف وإظهار قيمته الروحية دون ربطه بالفلسفة القائمة على الفكر، لأنه يتضمن قيمته العلمية والخلقية والأدبية في ثناياه دون الاستعانة بقوة العقل وما ينطوي عليه من فكر ونظر.

وقد اشتملت خاتمة البحث على أبرز النتائج التي توصلت إليها من دراسة هذا الموضوع والتي تعتبر بمثابة إجابات عن الأسئلة أو الافتراضات التي وضعتها في مقدمة البحث.

أما المنهج المستخدم في إعداد البحث – فكان المنهج التاريخي التحليلي النقدي المقارن. وقد اعتمدت في ترتيب الهامش على الترقيم للمصادر والمراجع والنجمة للتدليل على الأعلام والمواضع والمصطلحات.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وُفقت في تناول الموضوع والله تعالى من وراء القصد إنه نعم المولى ونعم النصير.

بيروت في ١٩ ذو القعدة ١٤١٨هـ
١٧ آذار ١٩٩٨م

دكتورة
سهيلة عبد الباعث الترجمان

الباب الأول

محي الدين بن عربي ومذهبه في وحدة الوجود

الفصل الأول

ابن عربي: الرجل، أعماله، تلاميذه، مصادر نظرية وحدة الوجود

أولا: - حياته
- شيوخه وأساتذته
- بيئته وخصائص عصره
- تلاميذه
- أعماله

ثانيا: مصادر نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي

١- المصادر غير الإسلامية:

- المصادر الشرقية القديمة: الهنود والفرس
- المصدر اليوناني: الفلاسفة الطبيعيون الأوائل: الإيليون، الرواقيون، الأفلاطونية المحدثة: أفلوطين.

٢- المصادر الاسلامية:

- القرآن الكريم
- الحديث
- علم الكلام
- التصوف

أولا: حيـــاتـــه:

يُعدّ ابن عربي من أبرز شخصيات التصوف، فهو "سلطان العارفين" و "الشيخ الأكـبر"، وهـذان اللقـبان يشيران إلى مكانة ابن عربي وأهميتها في مجال التصوف ورجاله.

فقد زخرت كتب التراجم بسيرة الصوفي الكبير حكيم مرسية الشيخ محي الدين بـن عربـي، الذي طبقت شهرته الآفاق، وعمّ ذكره البلاد، فذاع صيته وارتفع شأنه، وعـلا مقامه، وكثر حوله الكلام ما بين مؤيد ومعارض، وانبرى عدد كبير من تلامذته ومؤيديـه للدفـاع عـنه، وشهدوا له بالولاية والعلم والعرفان، كما كثر الناقمون عليه ووُصـفت عقـيدته بأعظم المتناقضات. وما قدمه لنا في كتبه من ذكر أحواله في حله وتـرحاله، يفوق في أهميته ما ورد على لسان مترجميه، لما ينطوي عليه من الصدق والصـحة، فهـو يضـع أمامـنا الإطـار الواقعي الواضح للبيئة الإسلامية الأندلسية والمشـرقية، وللعصر الذهبي الذي قضى فيه حياته المليئة بالأحداث ما بين قلق دائب وترحال دائم.

وُلـد ابـن عربي في أسرة عريقة تعتز بأصلها العربي السامق، فهو من نسل حاتم بن عبد الله الطائي[1] أخي عُديّ بن حاتم الصحابي[2]، من قبيلة طيء عهد النبوغ والتفوق العقلي في جاهليتها وإسلامها[3]، وقد قال فيها:

أنا العربي الحاتمي أخـو الندى ... لنا في العُلا المجد القديم المؤثل

ذلـك أن عديّـاً الطائي كان قد أسلم وحسن إسلامه، وثبت هو وقومه على الإسلام يوم ارتـدّت العرب، وشهد فتح المدائن، وفُقئت عينه يوم الجمل، وتوفي سنة ٦٨هـ عن نحو ١٢٠ سنة[4].

---

(١) ابـن عربـي (محي الدين)، رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرانية والأحاديث النبوية، مراجعة عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، (بدون تاريخ)، ص ٢٣.

(٢) ابن عربي (محي الدين)، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٣) ابـن عربي (محي الدين)، رسالة روح القدس، تقديم بدوي طه علام، مكتبة عالم الفكر، القاهـرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٩. (انظـر المقـري، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، الجزء السابع، مطبوعات دار المأمون، ص ٩٢).

(٤) المقّري، المصدر السابق، الجزء السابع، ص ٩٢.

اختلف المترجمون حول كنيته، فمنهم من دعاه أبا بكر، على حين دعاه مترجمون آخرون ممّن عاصروه أبا عبد الله، فهو إذن أبو بكر محمد بن عليّ، على ما جاء في ترجمته في فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي[(١)]، وشذرات الذهب لابن العماد[(٢)]، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده[(٣)]، وميزان الاعتدال للذهبي[(٤)]، وجامع كرامات الأولياء للنبهاني[(٥)]، ونفح الطيب، للمقّري[(٦)]، وغيرهم ممن ترجموا له وهم كثر. أو أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي كما جاء في دائرة المعارف الإسلامية[(٧)] وغيرها من الترجمات الحديثة[(٨)]، وكما سمّى هو نفسه في بعض شعره فقال:

أقــــول هــــذا وأنـــــا محمد بن العـــــربـــــي[(٩)]

---

(١) ابن شاكر الكتبي – فوات الوفيات، مكتبة النهضة، القاهرة، دون تاريخ، جـ٢، ص ٢٤١.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة ١٣٥٠هـ – جـ٥، ص ١٩٠.

(٣) طاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط. الأولى، حيدر أباد الدكن، الهند جـ١، ص١٨٧.

(٤) الذهبي (محمد بن أحمد) ميزان الاعتدال، جـ٣، ص ١٨٧.

(٥) النبهاني (يوسف بن إسماعيل) جامع كرامات الأولياء، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة ١٣٢٩هـ، مكتبة البابي الحلبي ١٩٦٢م، جـ١، ص ١١٨.

(٦) المقّري (أحمد بن محمد التلمساني) نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب تحقيق د. محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٩، جـ١، ص ٤٠٤.

(٧) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، مادة ابن عربي، ص ٢٣١. (انظر ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، الجزء الخامس، ص ١٩٠. المقري، نفح الطيب، الجزء السابع، ص ٩٩). اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، (معجم اصطلاحات الصوفية، حققه وقدم له بسام عبد الوهاب الجابي، ط أولى، دار الإمام مسلم، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص٥).

(٨) أنظر بلاثيوس (ميجل أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٦٥م، ص ٥ (لقد أشار فيه بلاثيوس إلى مدى انتفاعه بكتب ابن عربي وذكر منها: ذخائر الأعلاق، والديوان الأكبر، والفصوص، والفتوحات – والمواقع والمحاضرات والتدبيرات الإلهية) وقد اعتمد عليها في دراسته لابن عربي.

(٩) سيد الأهل (عبد العزيز)، محي الدين بن عربي، ط أولى، بيروت، ص ٤.

ومـــن ألقابه الشيخ الأكبر، ومحي الدين، وابن العربي، وابن عربي كما عرفه أهــل المشرق، وذلك تمييزاً بينه وبين القاضي أبو بكر بن العربي المعافري[*] المتوفي سـنة ٥٤٣هـــ. أي قبل مولد الشيخ الأكبر بسبعة عشر عاماً تقريباً[١]. وعُرف أيضاً بابن أفلاطون[٢]، وسماه قوم قطب الله ووليّه والعارف بالله[٣].

وهــناك العديـــد من التراجم القديمة التي أضافت له ألقابا وتسميات تفرّدت بها دون ســـواها. يقـــول فـــيه أقضى القضاة أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود القزوينـــي فـــي كـــتابه المسمى "آثار البلاد وأخبار العباد" حين وصل إلى ذكر إشبيلية "مديـــنة كبـــيرة بالأندلس... تميزت بكل ميزة من طيب الهواء، وعذوبة الماء، وصحة الـــتربة (والـــزرع والضرع) وكثرة الثمرات من كل نوع، وصيد البر والبحر، يُنسب إلـــيها الشيخ محي الحق والدين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي رضي الله عنه، رأيته بدمشق سنة ثلاثين وست مائة[٤].

وقـــد ذكـــره أبو الحسن الخزرجي (ت ٨١٢هـــ) _ وهو ممن توقفوا فيه لعدم وقوفـــه على حقيقة معانيه ومقاصد مبانيه_ في كتابه "العسجد المسبوك" لمّا وصل إلى

(*) محمـــد بـــن عبد الله بن محمد المعافري، الاشبيلي، المالكي، قاض من حفّاظ الحديث، ولد بإشـــبيلية ورحـــل إلى المشرق، برع في الأدب وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، وصنف كتـــباً فـــي الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ، وولي القضاء بإشبيلية، ومات بقـــرب فاس ودفن فيها، ويعود تاريخه إلى (٤٦٨-٥٤٣هـــ) (١٠٧٦-١١٤٨م) (الزركلي، الإعلام مجلد ٧ ص ١٠٦).

(١) فرغلـــي (عـــبد الحفـــيظ علـــي القورنـــي)، الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي (سلطان العارفين)، دار الكاتب العربي، مصر، ١٩٦٨م، ص ١٧.

(٢) بلاثيوس (ميجل أسين)، مرجع سابق، ص ٥.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن عربي، ص ٢٣١.

(٤) زكـــريا بـــن محمـــد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، ١٣٨٠هـــ/١٩٦٠م، ص ٤٩٧، (وانظر القاري البغدادي إبراهيم بن عبد الله، مناقب ابن عربي فـــي محاسن الشيخ محي الدين، تحقيق د. صلاح المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، ١٩٥٩، ص٣٧).

ذكــر الشيخ محي الدين فقال: "هو الشيخ الإمام، العالم الفاضل، الكامل البارع، وليّ الله تعــالى، أبــو عبد الله محمد بن علي بن أحمد الحاتمي الطائي الأندلسي، الملقب بمحي الديــن والمشهور بابن عربي رضي الله عنه، كان وحيد زمانه وفريد أقرانه، شيخ أهل الوحــدة..."[1]. ويقـــول ابــن كثَيــر (ت ٧٧٤هــ) في "البداية والنهاية": "هو الشيخ الإمــام محــي الديــن أبــو عبد الله محمد بن علي بن أحمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلســي المعروف بابن عربي رضي الله عنه"[2]. وقد حكى عبد الله بن أسعد اليافعي (ت٦٩٨-٧٦٨هــ) في تاريخه عن الشيخ شمس الدين بن الذهبي (ت ٧٤٨هــ) حافظ الشام وصاحب تاريخ الإسلام لما ذكر الشيخ محي الدين أنه قال في ترجمته:

"هــو الشــيخ الإمــام، الزاهد، الولي، بحر الحقائق والفنون، ذو العلوم المفيدة والتصانيف السعيدة، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الحاتمي... الملقب محي الدين، المعروف بابن العربي رضي الله عنه"[3].

وقد أجمعت المصادر على أن مولده كان بمُرسية بالأندلس يوم الاثنين، السابع عشــر مــن رمضــان المعظّم، سنة ستين وخمسمائة هجرية[4]: (٢٨ يوليو/تموز سنة ١١٦٥م). وهــي مديــنة مُحدثَــة إسلامية بُنيت في أيام الأمويين الأندلسيين، وهي في شــرقي الأندلــس، تشبه إشبيلية في غربه بكثرة المنازه والبساتين[5] _ وكان مولده في

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٣٧. (ومازال كتاب العسجد المسبوك مخطوطاً لم يحقق ولم يطبع).

(٢) ابــن كثــير (أبو الفدا الحافظ)، البداية والنهاية، الجــزء الثالث عشــر، ط الأولى ١٩٦٦، مكتــبة المعارف، بيروت، جــ١٣، ص ١٥٦، (انظر القاري البغدادي، الدر الثميــن، ص ٣٧).

(٣) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٣٧.

(٤) المصــدر الســابق، ص ٣٧، (انظــر المقــري، نفح الطيب، مصدر سابق ص ٦، دائرة المعــارف الإســلاميــة ص ٢٣٢، عــبد الحفــيظ فرغلــي، مرجع سابق ص ١٨، اسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٥).

(٥) الجابــي، عــن خاتمة الفتوحات المكية، ط بولاق لمصححها محمد قطة العدوي من علماء مصر، مرجع سابق ص ٦، (وانظر نفح الطيب للمقري الجزء السابع، ص ٩٥).

عهـد خلافـة "المسـتنجد"(*) فـي المشرق، على حين كان يحكم مرسية وبلنسية ابن مردنـيش(**)، وهـو أمـير مستقل بإمارته عن سلطان الموحدين، الذي تولى سلطانهم الثالـث أبـو يعقـوب يوسف المُلك بعد أبيه عبد المؤمن الذي امتد سلطانه على سائر إسـبانيا. ذكره ابن عربي في فتوحاته برواية عنه قال: كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلـس، يقـال لـه محمد بن سعد بن مردنيش، الذي وُلدتُ أنا في زمنه وفي دولته بمرسـية"[1]. كما أشار إلى مولده في زمن الخليفة في المشرق بقوله: "وفي زمان هذا الخليفة" المستنجد بالله بن المقتفي، واسمه يوسف، ويكنّى أبا "المظفّر" وُلدت أنا بمرسية فـي دولة أبي عبد الله بن مردنيش بالأندلس، فكنت أسمع الخطيب يوم الجمعة يخطب باسم المستنجد بالله"[2].

(*) يوسف (المستنجد) بن محمد (المقتفي) بن المستظهر، أبو المظفر العباسي، من خلفاء الدولة العباسية بـبغداد. بويـع له بعد وفاة أبيه سنة (٥٥٥هـ) كان من أحسن الخلفاء سيرة مع رعيـته، توفـي فـي بغداد (ابن الأثير، الكامل في التاريـخ، ط مصـر ١٣٤٨هـ، بيـ[illegible] ١٨٧٠م، جـ١١، ص ٩٦، ١٣٤، اليافعي اليمني، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فيما يعتبر مـن حوادث الزمان، ط القاهرة، جـ٣، ص ٣٧٩، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، حيدر أباد، جـ٨، ص ٢٨٤).

(**) محمـد بـن سعد بن محمد بن أحمد بن مردنيش الجذامي، أبو عبد الله، ملك شرق الأندلس، ولـي مرسية وضم إليها بلنسية وشاطبة ودانية [illegible] بالفرنج ضد حرب الموحدين، واتسع نطاق إمارته فضم قرطبة [illegible] جمـيع الأندلـس فنهض الموحدون لقتاله وحاصروه بمرسية، فمات [illegible] (صـلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، نسخة خطية بمكتبة أحمد الثالث بالآستانة رقم ٢٩٢، جـ٣، ص ٨٩، الإعلام لابن قاضي شهبة، مخطوط في مكتبة [illegible] ب، ١٩٧أ، ابـن الخطيب (لسان الدين) كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، ط القاهرة ١٣١٩ هـ، جـ٢، ص ٨٥).

(١) ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، الجزء الرابع، طبعة حجرية (بولاق)، مصر، ص ٢٦٤.

(٢) ابـن عربي (محي الدين)، محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار، الجزء الأول، ط مصر، ١٣٢٢هـ/١٩٠٦م/ ص ٣٤.

وقد أشار ابن النجّار[*] (ت ٥٧٨-٦٤٣هـ) كما جاء في الدر الثمين إلى تأكيد مولده هذا فقال: اجتمعت بالشيخ محي الدين رضي الله عنه بدمشق، فوجدته إماماً عالماً كاملاً متبحّراً في العلوم، راسخاً في الحقائق، فاتخذت عنه شيئاً من مصنفاته، وسألته عن مولده فقال: "ولدت بمرسية ليلة الاثنين، سابع عشر رمضان سنة ستين وخمس مئة"[١] وهكذا.

وُلد ابن عربي من أبوين كريمي المحتد، وفي ظل أسرة عريقة غنية نبيلة وافرة التقوى[٢]. فكان من أبناء الملوك والأعيان ورؤساء ذلك الزمان، وكان علي بن محمد وزير صاحب إشبيلية سلطان الغرب آنذاك، وهو سليل أسرة عريقة في العلم والتقوى والجهاد[٣]. فقد كان جدّه الأعلى عبد الله الحاتمي أحد قادة الحروب وأبطال الفتوحات، وكان جدّه الأدنى أحد قادة الأندلس وعلمائها، ووالده كان فقيهاً محدّثاً رغم قربه من السلطان، وهو من أعلام الزهد والتقوى والتصوف[٤].

أما أمّه فهي امرأة صالحة واسمها "نور" فقد كانت تُحثّه دائما على ارتياد طريق الصلاح، واتباع سبيل الهدى، ولم تجزع حين ترك ابنها الدنيا وسلك طريق الزهادة والتقوى[٥]، ذلك أنها من نسل أبي مسلم عبد الله بن ثوب

(*) ابن النجار (٥٧٨-٦٤٣هـ) محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن، أبو عبد الله، محب الدين بن النجار، مؤرخ حافظ للحديث، من أهل بغداد، وصاحب تاريخ بغداد، مولده ووفاته فيها، رحل إلى الشام ومصر والحجاز وفارس وغيرها. واستمر في رحلته ٢٧ سنة اجتمع بابن عربي في دمشق. وكان ثقة متقنا كما وصفه الذهبي في العبر، له تصانيف كثيرة. (فوات الوفيات، الجزء الثاني، ص ٢٦٤، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ٢٢٦، الدر الثمين، ص ٣١).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٣١.

(٢) بلاثيوس (آسين)، مرجع سابق، ص٦.

(٣) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٢٢.

(٤) سيد الأهل (عبد العزيز)، مرجع سابق، ص ٤.

(٥) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ١٩.

الخولانـــي[*] الزاهد المعروف المتوفى سنة ٦٢هـــ (٦٨٤م). وكان أخواله من الزهاد الذيـــن تركوا الدنيا عن قدرة، أحدهما يحي بن يغان الذي تخلّى عن عرشه في تلمسان، ولـــزم خدمة عابد متبتّل فرض عليه كسب قوته من الاحتطاب في الجبال وبيع الحطب فـــي طرقات عاصمة ملكه. وكان شيخه يقول لطالبي الدعاء منه: "التمسوا الدعاء من يحـــي بـــن يغان فإنه ملك فزهد، ولو ابتليت بما ابتلي به من الملك ربما لم أزهد" ولم يزل كذلك حتى درج ودفن خارج تربة الشيخ، وقبره اليوم بها يزار[1].

أمـــا خاله الثاني فهو أبو مسلم الخولاني الذي كان يقوم الليل، فإذا أدركه العياء ضرب رجليه بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه: أنتما أحق بالضرب من دابتي[2].

أما أعمامه، فكان منهم "عبد الله بن محمد" الذي كانت له قدم ثابتة في الطريق ووصـــل إلـــى درجـــة من درجات كبار الصوفية، وهي درجة جلاء البصيرة ومعرفة بواطـــن الأمور. قال ابن عربي فيه: "كان لي عم أخو والدي شقيقه، اسمه عبد الله بن محمـــد بـــن عربـــي، كـــان له هـــذا المقام (أي مقـــام شـــم الأنفـــاس الرحمانية)[**]

(*) عـــبـــد الله بـــن ثوب (بضم ففتح) الخولاني: تابعي، فقيه عابد زاهد، نعته الذهبي بريحانة الشـــام، أصله من اليمن، أدرك الجاهلية، وأسلم قبل وفـــاة النبي ﷺ ولم يره، قدم دمشق في خلافة أبي بكر وهاجر إلى الشام، وفاته بدمشق وقبره بداريا وكان يقال: هو حكيم هذه الأمة. (الذهبي، شمس الدين) تذكرة الحفاظ، ط حيدر اباد ١٩٥٥، جـــ١، ص٤٦، أبو نعيم الاصفهاني، حلية الأولياء، ط مصر، ١٣٥١هـــ/١٩٣٢م، جـــ٢، ص ١٢٢، الكتبي، (محمد بـــن شاكر بن أحمد) فوات الوفيات، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط مصر ١٩٥٣، جـــ١، ص ٢٠٩. ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، ط مصر، ١٣٥٦هـــ، جـــ١، ص ٣٩٥، ابـــن عســـاكر، تهذيـــب التاريخ، تهذيب وترتيب عبد القادر بن أحمد بن بدران، ط دمشـــق ١٣٢٩-١٣٤٩هـــ/١٩١١-١٩٣٠م، جـــ٤، ص ٣٠٤).

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢١٩، (صبيح)، ص ٢٢٢.

(2) ابن عربي: الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٣، (انظر الحجلي، مرجع سابق، ص ٥٠، عثمان أمين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧).

(**) هـــذا المقام قد بلغه فيما يقول ابن عربي الكثيرون من صوفية الأندلس، وجتمع ابن عربي بواحد منهم في بيت المقدس وبمكة، فسأله يوماً في مسألة فقال لابن عربي: "هل تشم شيئاً"، فعلم ابن عربي أنه من أهل هذا المقام (الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٤٠).

حسـاً ومعـنى، شـاهـدت ذلـك مـنـه قبل دخولي لهـذا الطريـق فـي زمـان جاهليتـي[١].

فـي هـذا الوسط العامر بالزهد والتصوف قضى ابن عربي سنيّ طفولته، في مديـنة مُرسية، وكانت تحت حكم ابن مردنيش، ولم تلبث جيوش الموحدين أن زحفت إلـى الأندلس واستولوا على أغلب مدنها، فأعد لهم ابن مردنيش جيشاً وخرج لقتالهم، وتـبادل الفـريقان النصر والهزيمة حتى انتهى أمر ابن مردنيش إلى الإدبار، فهُزم في ذي الحجـة سـنة ٥٦٠هـ، وابن عربي في ذلك الوقت في شهوره الأولى، وحاصر الموحدون مرسية فترة من الزمن ثم أقلعوا عنها، ثم أعادوا هجومهم عليها مرة أخرى وشـدّوا الحصار، وأخيراً استسلم "بنو مردنيش". آثروا الطاعة "لأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي" سنة ٥٦٧هـ.

إذن كانـت طفولـته الأولـى فـي "مُرسية" في ظل ذلك الصراع الدائر حول المدينة، ولكن ذلك لم يكن ليشغل أسرته عن إعداد هذا الطفل لمستقبله، فدفعوه إلى من يـأخذ بـيده لحفـظ القـرآن الكريم[٢]، وهكذا كانت نشأته تقيّة، ورعة، نقية من جميع الشوائب، فدرج محي الدين في جو عامر بنور التقوى[٣]. لما بلغ ابن عربي الثامنة من عمره، انتقل والده إلى إشبيلية، وحاكمها أنذاك "السلطان محمد بن سعد"، وهي عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس.

شيوخـه وأساتذتـه:

تلقـى ابـن عربي تربية أدبية ودينية كاملة، حيث كان بعد ذلك يُشير في كتبه مراراً إلى شيوخه في القراءات والتاريخ والأدب والشعر والحديث، وقد قرأ في إشبيلية الكتـب الرئيسـة في كل فن رغم ميله عن الزهد وانشغال قلبه بالآداب والصيد، وفي إشـبيلية شـب محـي الدين ودرج، وما كاد لسانه يستبين حتى دفع به والده إلى عميد الفقهاء انذاك وهو "أبو بكر محمد بن خلف اللّخمي الإشبيلي" أستاذه في علم القراءات،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٤٠.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص.ص ٢٠-٢١.

(٣) ابن عربي (محيي الدين)، رسالة روح القدس، ص ٩.

وهـو مـن أكبر العارفين بالقراءات والعربية، وكان مقدماً فيها، وله مؤلفات نافعة في اللغة والقراءات والتفسير. توفي سنة ٥٨٦هـ.

قـرأ ابن عربي القرآن الكريم بالسبع على هذا الأستاذ الفاضل، وانتفع في ذلك أيضـاً بكـتاب الكافـي في القراءات السبع عن طريق ابن مؤلفه أبي الحسن محمد بن شريح الرُّعيني (ت ٤٥١-٥٣٩هـ)، الذي كان يحدثه بهذا الكتاب عن أبيه[١].

كما انتفع بهذا الكتاب أيضاً عن طريق شيخ اخر هو : أبو القاسم عبد الرحمن بـن محمد القرطبي المعروف "بالشرّاط"، وكان عالماً بالقراءات وطرقها، بصيراً باللغة العربـية وآدابها، له حظ في قرض الشعر، فاضلاً، زاهداً ورعاً، وقد توفي سنة ٥٨٦ هـ[٢]. كمـا تلقى علومه في مذاهب القرّاء السبعة وأُجيز في ذلك إجازة عامة وذلك علـى يـد قاضي مدينة "فاس" "أبو محمد عبد الله البازلي" قال: "حدثني بكتاب التبصرة فـي مذاهـب القـرّاء السبعة "لأبي محمد (مكي) بن أبي طالب المقرئ، عن أبي بحر سـفيان بـن القاضي، عن المؤلف بجميع تاليف المكي أيضاً وأجازني إجازة عامة"[٣]. قـرأ ابـن عربي أيضاً كتاب "التيسير" لأبي عمرو الداني على شيخ جليل هو أبو بكر محمـد بن أبي حميرة"[*]، وكان والد هذا الشيخ من أهل الحفظ والعلم والمعرفة، وكان شديداً في الحق، وتلقى ابنه أبو بكر عنه علومه ومعرفته، وفهمه وحفظه[٤].

ويذكـر ابن عربي شيوخه الذين أجازوه إجازة عامة ومنهم: حدثني أبو عبد الله محمـد بـن سعيد بن زرقون الأنصاري (ت ٥٨٦هـ) بقوله: سمعت عليه كتاب "التقصّي" لأبي عمر يوسف بن عبد البرّ النمَري الشاطبي، وحدثني به عن أبي عمران

---

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

(*) ورد هـذا الاسم في نفح الطيب للمقري باسم أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي حمزة. (معجم اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، تحقيق الحكيم، ص ٢٤)

(٤) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٢٢.

موسى بن أبي بكر، عن المؤلف، وبجميع تآليفه مثل: "الاستدراك" و " التمهيد" و "الاستيعاب" و "الانتقاء". وأجازني إجازة عامة في الرواية عنه. وأجازني أن أروي عنه تآليفه[1]. وكان أحد سراة الرجال، حافظاً للفقه مبرّزاً فيه، مشهوداً له بالبراعة في الأدب، والمشاركة في قرض الشعر، وحُسن التصرف في طرفي النظم والنثر، ولي القضاء، وله مؤلفات نافعة"[2]. كذلك أجازه جماعة من الكبار كالحافظ السلفي (ت ٥٧٦هـ)[*] وابن عساكر (ت ٥٧١هـ)[**] وابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)[***] وغيرهم، ولعل إجازة هؤلاء مكاتبة له أو عند مرورهم بالأندلس.

أما شيوخه الأندلسيون في الحديث والفقه فهم كثُر، وقد أخذ عنهم المذاهب الأربعة فمنهم: المحدّث أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي

---

(١) الجابي، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٢٣.

(*) هو أحمد بن سلفة الأصبهاني، أبو طاهر، سمع في كثير من البلاد وبقي في الرحلة ثمانية عشر عاماً يكتب الحديث، استوطن الاسكندرية ومات فيها سنة ٥٧٦هـ. (معجم المؤلفين ٧٦/٢، وقال ابن العماد هو مسند الدنيا، ومعمر الحفاظ، مكث نيفا وثمانين سنة يسمع عليه، الشذرات ٥٥/٢).

(**) علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم، ثقة الدين بن عساكر الدمشقي، المؤرخ الحافظ الرحالة، كان محدث الديار الشامية ورفيق السمعاني، ولد سنة ٤٩٩هـ وتوفي سنة ٥٧١هـ، له مصنفات كثيرة أشهرها تاريخ دمشق. (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ط مصر ١٩٣٦م، جـ١، ص ٣٣٥، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، جـ١، ص ٢٠٦، جـ٢، ص ٢١١، ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٢، ص ٢٩٤، سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، جـ٨، ص ٣٣٦).

(***) عبد الرحمن بن علي القرشي، التميمي، الحنبلي، المعروف بابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج) محدث حافظ فقيه مؤرخ، ولد سنة ٥١٠هـ وتوفي ٥٩٦هـ، له تصانيف كثيرة. (معجم البلدان ١٥٧/٧).

الإشـــبيلي[1] (المعروف بابن الخرّاط)[2]. كان فقيهاً حافظاً عالماً بالحديث وعلله، عارفاً بالـــرجـــال، موصـــوفاً بالخير والصلاح والزهـــد والورع، أديبـــاً شاعراً، توفي سنة ٥٨١هـــ[3]. حدثني بجميع مصنفاته في الحديث وغيره، وعيّن لي من أسمائها: تلقين المبـــتدئ" و "الأحكـــام" الصغرى والوسطى والكبرى، وكتاب "التهجد" وكتاب العاقبة ونظمـــه ونثره، وحدثني بكتاب الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح عنه"[4].

ومـــن شيوخه في الحديث والفقه على المذهب المالكي: أبو بكر محمد بن عبد الله بـــن يحيى بن الجدّ، وكان في وقته فقيه الأندلس وحافظ المغرب لمذهب مالك غير مدافـــع ولا منازع، لا يدانيه أحد في ذلك ولا يجاريه، وإليه كانت رياسة بلده والانفراد بهـــا، وكان فصيحاً خطيباً مفوّهاً. وقد جلّ قدره في إشبيلية... وبلغ به العلم إلى مرتبة علـــيّة بحيـــث أن يوسف بـــن عبد المؤمن ينزل له عـــن فرسه إكراماً له، توفي سنة ٥٨٦هـــ[5].

وكان من شيوخه على مذهب مالك أيضاً "أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم الخزرجـــي الغرناطـــي"، كـــان له تحقق بالعلوم على تفاريعها، وأخذ منها في شتى فروع. وكـــان مـــن أعلم أهل الأندلس بمذهب مالك، وهو من أهـــل بيت عريـــق في العلـــم. توفـــي سنة ٥٩٧هـــ[6].

---

(١) فرغلي عبد الحفيظ، الشيخ الأكبر، ص ٢٣.

(٢) الجابـــي، اصـــطلاحات الشـــيخ محي الدين بن عربي، مرجع مذكور، ص ٢٤. (انظر نفح الطيب، الجزء السابع، ص ٩٩).

(٣) الجابي، المرجع السابق، ص ٢٤. (انظر نفح الطيب، الجزء السابع، ص [illegible]، وانظر عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٢٤).

(٤) المقري، نفح الطيب، الجزء السابع، ص ٩٩. (انظر فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٢٣)

(٥) أبـــو سـعيد الأندلسـي (أبـــو الحسن بن موسى المتوفى سنة ٦٨٥هـــ)، المغرب في حلى المغـــرب، تحقيق شوقي ضيف، الجزء الثالث، ص ٣٢٤. (انظر فرغلي، مرجع مذكور، ص ٢٣).

(٦) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٢٣.

أما من كان من شيوخه على المذهب الشافعي فهو: "أبو القاسم جمال الدين عبد الصـــمد بن محمد بن أبي الفضل الحرستاني" قاضي القضاة، ولد سنة ٥٢٠هــ. وكان فاضلاً فقيهاً شافعياً صالحاً، عابداً عادلاً، توفي سنة ٦١٤هــ[1].

أما شيوخه المكيّون فمنهم إمام الحنابلة الذي تتلمذ عليه وهو: برهان الدين أبو الفــتوح نصــر بــن أبــي الفرج محمد بن علي بن أبي الفرج البغدادي الحنبلي، ابن الحصــري، إمـــام مقـــام الحــنابلة بالحرم الشريف قال: "سمعت عليه كتباً كثيرة منها "السُّـــننْ" لأبي داود (سليمان بن الأشعث) السجستاني، حدثني بها عن أبي جعفر محمد بــن علي بن محمد السمناني، عن أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب... عن ابن داود، وأجازنـــي إجـــازة عامـــة، وحدثني بكتب ابن ثابت الخطيب (البغدادي) عن أبي جعفــر الســمناني"[2] ومـــن شيوخه أيضاً أبو الشجاع زاهر بن رستم الأصفهاني إمام المقام بالحرم الشريف قال: "سمعت عليه كتاب الترمذي لأبي عيسى (محمد بن عيسى) حدثنـــي بـــه عـــن الكروخـــي... عن عبد الله بن محمد) عن (عبد الجبار بن محمد) الجراحي عن... المحبوبي. وأجازني إجازة عامة"[3].

ويضـــيف ابن عربي أنه سمع شرح الصّحاح لمسلم والبخاري على يد شيوخه فـــي الحديث فمنهم: عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الحرستاني قال: "سمعت عليه صـــحيح مســـلم، حدثني به عن (محمد بن الفضل) الفراوي، عن عبد الغافر الفارسي، عـــن (محمـــد بن عيسى) الجلودي، عن إبراهيم (بن محمد) المروزي، عن مسلم (بن الحجاج القشيري) وأجازني إجازة عامة"[4].

كذلـــك مـــن شيوخه يونس بـــن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي، نزيل مكـــة، قـــال: "سمعت عليـــه كتباً كثيرة فـــي الحديث والرقـــائق، ومنها كتب "صحيح

---

(1) الزعلي عند المحدث الشيخ الأكبر، مرجع السابق، ص ٢٣.

(2) الحلي، مصطلحات الشيخ محيي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٢٥.

(3) المرجع السابق، ص ٢٥.

(4) المرجع السابق، ص ٢٥.

السبخاري"، حدثني به عن أبي الوقت عن الداودي، عن الحموي السَرخسيّ، عن الفربْرِيّ، عن البخاري"(١).

كذلك سمع الحديث في قرطبة من أبي القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن بشكوال(*) (ت ٥٧٨هـ). وكان من علماء الأندلس وله التصانيف المفيدة(٢).

وقد سمع على شيوخ كثر في كل أنواع العلوم والفنون منهم: ابن شني في كتابه "المعتمد" و "المقصد" و "الأحكام الشرعية" من تأليفه. وأبو عبد الله بن غلبون الذي حدثه بكتب القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري (ت ٥٤٣هـ)، عنه، وأجازه إجازة عامة. ثم أبو الخير الطالقاني القزويني (ت ٦٠٠هـ) حدثه بتآليف البيهقي، ومنهم الحافظ الكبير ابن عساكر (ت ٥٧١هـ) صاحب تاريخ دمشق، ثم أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي الحافظ (ت ٥٩٧هـ)، كتب إليه بالرواية عنه بجميع تأليفه ونظمه، وسمّى من كتبه "صفوة الصفوة" و "مثير العزم الساكن إلى أشرف الأماكن"، ومنهم ثابت بن مرّة الحنفي، قرأ عليه من كتبه -أي تآليفه- جملة، ووقفها بروايته بمسجد العماد بن الجلاتين بالموصل، وغيرهم ممن يضيق المجال عن ذكرهم، كما ذكرهم للملك المظفر في إجازته له بالرواية عن هؤلاء الشيوخ وكثير غيرهم. وقد قال ابن عربي في ختام عرضه لشيوخه: "ولولا خوف الملال وضيق الوقت لذكرنا من سمعنا عليه ولقيناه"(٣).

عن هؤلاء الشيوخ وكثير غيرهم تلقّى ابن عربي علوم القرآن والحديث والفقه والأدب واللغة والأصول وغيرها، وكان لتوجيهاتهم لا سيما الأساتذة منهم أثر كبير في

---

(١) الجابي، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٢٣.

(*) ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود الأنصاري القرطبي [illegible] الأندلس ومؤرخها ومسندها، وله أربع وثمانون سنة. سمع [illegible] على الصدفي، وله عدة تصانيف، توفي في قرطبة [illegible] ص ٢٣٤).

(٢) دائرة المعارف البستاني، مادة ابن حزم (نظر فرعي، مرجع سابق، ص ٢٤)

(٣) الجابي، مرجع سابق، ص ٢٦ وما بعدها.

صقل موهبته الأدبية والشعرية، أعانه عليها طبعه العربي، واستعداده الموروث من أسرة عريقة في الشعر والأدب ونشأته في هذه البيئة الأندلسية ذات الطبيعة الساحرة التي تهذّب الوجدان وتثير العاطفة وترهف الشعور وتنمّي الخيال[1].

وقرأ ابن عربي كتباً في مختلف العلوم والفنون، ومن بينها كتب "ابن حزم"، وابن حزم كان حجّة، وإمام وقته، ومن كتبه التي يشير إليها ابن عربي ويغلب أنه قرأها: كتاب الإيصال لأفهم الخصال لجمع شرائط الإسلام في الواجب والحلال والحرام، وموضوعه فقه الحديث ومنها: "الإحكام لأصول الأحكام" و "الفصل بين الأهواء والنّحل"[2] والإجماع ومسائله على أبواب الفقه، ومنها كتاب مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض[3].

ولشدة شغفه بالعلم ومقدرته فيه، فقد كان عنده فهم شديد إلى قراءة كل ما يتصل بفنون العلم المختلفة. وهو يحدثنا في كتاب "المحاضرة" عن قراءة الكثير من الكتب منها: "الامتناع والمؤانسة" لأبي حيّان التوحيدي، وكتاب المجالسة للدينوري، وكتاب بهجة الأسرار للإمام ابن جهضم ، وكتاب المبتدأ لإسحاق بن بشر، وكتاب دلائل النّبوة للإمام الحافظ أبي نعيم، وكتاب السيرة لمحمد بن إسحاق، وكتاب السيرة لابن هشام، وكتاب صفوة الصفوة لابن الجوزي، وكتاب مسند الشهاب لابن سلامة القضاعي، وكتاب المسند للأزرقي في مكة تأليف الأزرق بن عمرو القضاعي الأزرقي، وكتاب الترمذي وصحيح البخاري وغيرها[4].

وبفضل هذا الإقبال العظيم على الطلب والإفادة، أصبحت لديه المقدرة الكاملة على المقارنة والاستنباط، وأعانته قريحته النفّاذة على إدراك ما استكنّ من أسرار العلوم ودقائق الإشارات، ورغم ذلك ظل متمسكاً بطريقة السلف الذين لم يروا غير

---

(1) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص، ص ٢٤-٢٥.

(2) ربما يقصد به الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.

(3) فرغلي (عبد الحفيظ)، المرجع السابق، ص ٢٤.

(4) ابن عربي، محاضرة الأبرار، الجزء الأول، ص ٥.

الأخذ بالكتاب والحديث والإجماع، فنجده ينحو باللائمة على من ينسبه إلى ابن حزم أو غـيره مـن المجتهديـن الأئمة، وإن كان يُكنّ لابن حزم وغيره من هؤلاء كل إجلال وإكـبار، ويعـترف بقـراءة كتبهم وتتلمذه عليها[١]. جاء في شذرات الذهب: "كان ابن عربي مجتهداً مطلقاً لا ريب وقد قال في رائيته:

لست ممن يقول : قال ابن حزم ... لا ولا أحمـد ولا النّعمـان[٢]

ويقول أيضاً:

نسبـونـي إلى ابن حـزم وإنّي ... لسـت ممن يقول قال ابن حزم

لا ولا غيــره فــإن مقالي ... قال نصّ الكتاب ذلك علمـي،

أو يقول الرسول أو أجمع الخلق ... على ما أقول، ذلك حكمـي[٣].

فـإذا كـان ابـن حـزم الظاهري يأخذ بالنقل وظاهر النصوص، ويستكثر من السّنن، وبسبب النقص في النقل وضعف الثقة في الناقلين هاجم ابن حزم الملل الأخرى، ورآها لا تثبـت أمـام النقد الصحيح، فإن ابن عربي مع اتفاقه مع ابن حزم في الاعتماد على الـنقل والنصـوص، لا يـرى أن يأخذ بظاهرها فحسب بل ومعها بواطنها، ولذا فهو يتنَصّـل من اتهام البعض له من أنه مقلد لابن حزم الظاهري، ولم يقلد ابن عربي فقيهاً آخـر سـواء كـان مـن الذين أخذوا بالظاهر أو جاسوا خلال الكلام وأخذوا بالرأي كالقدرية والمعتزلة والفلاسفة. وإنما يعتمد في كل ما يقوله على نصوص الكتاب الكريم وأحاديث الرسول الشريفة وإجماع المسلمين، غير واقف عند الظاهر، ولا شاطح وراء الضـلال، ومهمـا كان تأويل ابن عربي لقول من الأقوال، فهو لا يخرج عما ورد في كـتاب الله وسنة رسوله وما أجمع عليه جمهور المسلمين[٤]. ويؤكد ذلك ما جـاء في الفتوحات بقوله: "وليس عندنا بحمد الله تقليد إلا للشارع ﷺ"[٥].

---

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الخامس، ص ١٩٩.

(٤) مجلة منبر الإسلام: ذو القعدة ١٣٨٦هـ (انظر فرغلي، مرجع سابق، ص ٢٨).

(٥) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر بهامش اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، الطبعة الأخيرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م، ص ٣.

بعـــد أن كمُلت شخصية ابن عربي بفضل بُعد همته وطلبه الدؤوب على العلم وتحصيله للمعرفة ونيله للإجازات المتعددة، واختلاطه بجلّة من العلماء والأدباء، هيأت لـــه نبَالة محتدة ومواهبه الأدبية أن يلتحق بديوان بعض ملوك المغرب موقعاً كما يقول الشعراني: "كان رضي الله عنه أولاً من الموقعين عند بعض ملوك المغرب"[1]. ويذكر صـــاحب نفح الطيب أنه "كتب لبعض الولاة ثم رحل إلى المشرق"[2]. ويذكر ابن العماد فـــي شذرات الذهب نقلاً عن المناوي أنه: "كان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب"[3] ولـــيس مـــن تعـــارض بين هذه النصوص إذ كانت المدن الأندلسية تخضع كلها لحكم الموحدين ملوك المغرب آنذاك.

كمـــا مـــنّ الله علـــيه بزوجة صالحة هي مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمـــن البجّائي، وبنو عبدون أسرة كريمة، ومريم كانت امرأة صالحة[4]. وكانت نِعم العـــون له علـــى ارتياد الطريق إلى الله، يواكب ذلك دعوات أمه التقية له عندما سلك طـــريق الـــزهادة والتقشـــف. ولكنه سرعان ما ضاق بقيود الوظيفة، وتاق إلى الحرية ليـــتفرغ لما اختار لنفسه على هدى من الله من زهادة وتقشف، وكان ذلك في حياة أبيه، وســـاعده علـــى ذلك مرض شديد أصابه فألزمه الفراش. فلم يبرأ منه إلاّ وقد خلصت نفســـه من شوائبها كالذهب الذي تهذبه النار، وتهيأ للانطلاق كلية إلى حياته الجديدة[5]، بعـــد أن مـــارس بعض المجاهدات وألزم نفسه الخلوة بين الحين والحين، وهو ما زال فـــتى فـــي حوالـــي العشرين، كما يقول عن نفسه، أنه ما زال غلاماً أمرد عندما بلغت شـــهرة بدايته في سلوك الطريق الصوفية إلى مسامـــع الفيلسوف المشهـــور ابن رشد (ت ٥٩٥هـــ)، وكـــان صديقاً لوالده، فأراد أن يجعل منه موضوع دراسة وبحث، لذا

---

(١) الشـــعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م، ص ٧.

(٢) المقّري، نفح طيب، الجزء السابع، ص ٩٣.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، ص ١٩٠.

(٤) ابن عربي، الفتوحات: الجزء الأول، ص ٣٦٣ (انظر أسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٩).

(٥) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٤.

طلـــب إلى والده مشاهدته ابتغاء دراسة الحالة النفسية التي اعترته ولا يمكن تفسيرها. ويخـــبرنا ابن عربي عن هذا اللقاء فيقول: "دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بـــن رشد، وكان يرغب في لقائي لِمَا سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، وكان يُظهـــر التعجـــب مما سمع... فلما دخلت عليه قام من مكانه... فعانقني وقال لي: "نعم" فقلـــت له "نعـــم" فزاد فرحه لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له "لا"، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ فقلت له: "نعم ولا" وبين نعم ولا تطير أرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه... وقعد يحوقل وعرف ما أشرت إليه فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخـــل خلوته جاهلاً، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قـــراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لهـــا أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحـــد مـــن أربابها الفاتحين مغاليـــق أبوابها، والحمـــد لله الذي خصّني برؤيته... "[١] ومممـــا لاشك فيه أن عبـــارة ابن رشد هي إعلان صريح وشهادة قوية مُحقّة في حق ابـــن عربي والاعتراف له بعلو شأنه ورفعة مقامه في ما ناله من علم وهبي[*] لا دور

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ١٩٩.

(*) العلـــم الوهبـــي، قـــيل في العلم على هذا التقسيم "إنما وهب باعتبار وكسب باعتبار" والعلم الوهبي الذي لا يدخله كسب بوجه من الوجوه، وهو العلم العزيز المقدار (لأنه لا يوهب إلا مـــن رضي الله عنه) هو ما أدت إليه الجبلة الطاهرة الأصل والنشأة عندما ترددت في عالم الانـــتقالات في الأطوار (التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية ص ١٩). ويختلف الوهب عن الكســـب فإن الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجده الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق، فسمي ذلك كسباً للممكن (الفتوحات، الجز الأول، ص ٤٢)، والمعرفة المكتسبة تقوم على النظر والاستدلال (الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٦٢). ويقول، وأعني بالاكتساب ما حصـــل بالنظر، فإذا نسب الاكتساب إلى التصور الذي هو معرفة المفرد فليس ذلك إلا في اللفظ لا من جهة المعنى وإنما تسمع لفظاً يدلّ على معنى فيسأل عنه فيكتسب أن ذلك اللفظ موضـــوع لذلـــك المعـــنى المعلـــوم عنده وليس إلا. (كتاب المسائل لابن عربي، مجموع الرسائل، ص.ص ٣٠-٣١).

للعقــل والفكــر فــيه، وتأكيد على بُعد ابن عربي عن أرباب النظر العقلي إذ أن علوم الفلسفة ليست إلاّ من هذا القبيل، وهذه دلالة واضحة على عدم أخذه بالفلسفة، والتزامه طــريق التصوف بأصدق معانيه وأخصّ صوره على ما جاء في كتبه، وما ناله من الله مــن علــم وهبي إلهي. ولعل هذه الوقائع والأحداث مجتمعة قد أثرت في ابن عربي، فطــرق بابــه طارق روحاني ألجأه إلى محاريب العبادة والذكر والخلوة ليستعيض بها عــن طــريق العلــم المرســوم، فخرج إلى البراري هائماً على وجهه، يبغي الوحدة والعــزلة، فعــاش بين القبور، يقول الشعراني: "ثم إنه طرقه طارق من الله عز وجل، فخرج في البراري على وجهه، إلى أن نزل في قبر فمكث فيه مدة ثم خرج"(١). ويقول ابــن العماد: "برز منفرداً مؤثراً للتخلي والانعزال عن الناس ما أمكن، حتى أنه لم يكن يجــتمع بــه إلاّ الأفراد"(٢). ويرى حاجي خليفة أنه نال ما ناله من المعرفة عند طوافه ببيت الله الكريم عندما حجّ فقال: "كنت نويت الحجّ والعمرة، فلما وصلت أم القرى أقام الله ســبحانه وتعــالى فــي خاطــري أن أعرف الوليّ بفنون من المعارف حصلها في غيبتــي، وكــان الأغلــب هذه (منها) ما فتح الله سبحانه وتعالى عليّ عند طوافي ببيته المكــرّم"(٣). ويخــبرنا ابــن عربي عن ذلك قائلاً: "ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفرداً بنفسي، فبلغني أن شيخنا يوسف بن خلف الكومي(*) قال: إن فلاناً – وسمّاني – تــرك مجالسة الأحياء وراح يجالس الموتى"(٤). وجرت محاورة بينه وبين الشيخ انتهت باعــتراف الشيخ أن من يجالس الأموات هو الذي يعيش بين الأحياء لا الذي يعيش بين

---

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٨.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، الجزء الخامس، ص ٦٩٠.

(٣) حاجــي خلــيفة، كشــف الظــنون عن أسامي الكتب والفنون، مجلد ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ١٢٣٨.

(*) أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي العبسي، صحب أبا مدين، ولقي رجالاً بهذه البلاد، سكن ديــار مصــر وتأهل بمدينة الاسكندرية عُرضت عليه ولاية فاس فأبى، له في الطريق قدم راسخة وكان الغالب عليه طريق الملامية. (ابن عربي، روح القدس، ص ٩١).

(٤) ابــن عربي، الفتوحات، الجــزء الثالث، ص ٥٨، ٥٩. (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ١٨، عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٣٤، شذرات الذهب، جـ٥، ص ١٩٠).

القبور. وحقاً ذلك، فكم من ميت حيّ، وكم من حيّ ميت، ولطالما قيل: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"[١]، وذلك مصداق لقوله تعالى: ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[٢]. وقد أشار إلى مدة خلوته فقال "فأقمت بتلك الجبّانة أربعة أيام وخرجت بعدها بهذه العلوم كلها"[٣]. هكذا بدأ تحوّل ابن عربي إلى الطريق الصوفي مبكراً متتلمذاً على كتب الصوفية، وقد تمّ ذلك قبل عام ٥٨٠هـ. كما صرّح هو بدخوله الحياة الصوفية في هذا التاريخ حيث أشار إلى ذلك بقوله: "تلت هذا المقام في دخولي هذه الطريق سنة ثمانين وخمسمائة"[٤] فيكون من المؤكد أن تحوّله تمَّ قبل وفاة والده ببضع سنين مما يدل عليه حواره مع ابن رشد. وفي هذه المرحلة من حياته بدأ ابن عربي بالتّزود من معارف الصالحين من أهل الطريق، وعقد العزم على التعرف على رجالهم والبحث عن شيوخهم، ولذلك نراه قد كثرت رحلاته، وكلها تهدف إلى لقاء الشيوخ وتحصيل العلم واكتساب المعارف وبناء الرجال.

ورغم أن ابن عربي وصل إلى منزلة عالية كريمة، إلا أنه كان يعترف بأن كل من يلقاه فهو شيخ له. وشيوخ ابن عربي في الطريق كثر، وكل شيخ له مزية خاصة وذوق خاص، والطريق الصوفي غاصّ بالأسرار ومليء بالعقبات، وكل سرّ له طريق لا يمكن النفاذ إليه إلا بإرشاد يعرفه شيخ ولا يعرفه آخر، هذا كله دفعه إلى أن يغوص في كل البحور، ويفهم كل الإشارات ويترجم بمختلف الأسرار[٥].

وتعتبر أشد الصلات أثراً في تكوين روح ابن عربي هي تلك التي عقدها مع شيخه أبي العباس العُرَيبي[*]، لأنها كانت الأولى والأثبت، يقول في رسالة روح

---

(١) هو قول علي رضي الله عنه (الأسرار المرفوعة، ص ٣٦٨).

(٢) سورة ق، الآية: ١٢٢.

(٣) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٥٥٩.

(٥) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٦.

(*) هو أبو العباس العريبي، أحمد، وهو أول شيوخه في الطريق الصوفي، وله مواقف معه منها موقف من الخضر عليه السلام، (هكذا ورد في كتابه الفتوحات المكية، جـ ٢٨، الباب الخامس والعشرون، كذلك جـ٢٩ الباب السابع والستون، وله ترجمة مطولة في كتاب روح القدس لابن عربي، مخطوط ورقة ٤٤، وفي مختصر الدرة الفاخرة له أيضاً (مخطوط).

القــدس: "ولقــد لقينا من المشايخ والإخوان والنساء ما لو دونت أحوالهم وسطرت كما ســطرت أحــوال مــن تقــدم لرأيــت الحال الحال، والعين العين في الأعمال والجد والإشارات وصحة القصد... وأنا أنشد لك من بعض أحوال من لقيت، فمنهم وهو أول مــن لقيته في طريق الله أبو جعفر العُرَيْبيّ رضي الله عنه، وصل إلينا في إشبيلية في أول دخولــي إلى معرفة هذه الطريقة الشريفة، فكنت أول من سارع إليه، فدخلت عليه، فوجــدت شخصاً مشتهراً بالذكر، فتسميت له وعرف حاجتي منه فقال لي: عزمت على طــريق الله تعــالى، فقلت له: أما العبد فعازم والمثبت الله، فقال لي: سِدَّ الباب واقطع الأســباب، وجــالس الرّهاب يكلمك الله دون حجاب، فعملت عليها حتى فتح لي، وكان بدويــاً أمــيّاً لا يكتــب ولا يحسب، وكان إذا تكلم في علم التوحيد فحسْبُك أن تسمع... وكان قوياً في دين الله لا تأخذه في الله لومة لائم"[1]. ويقول فيه بلاثيوس[2]: أصله من العلــياء في البرتغال، وقد توفر في إشبيلية على إعداد الشباب الذين يأنسون في أنفسهم أن الله يدعوهــم إلــى الحــياة الدينية، فكان يقرأ عليه أولئك الذين يريدون الانتفاع من علمــه وطريقه في الزهد والتصوف مثل ابن عربي، وكانت تعاليمه تقوم في جوهرها علــى نكــران الإرادة طاعة لله، وقطع علائق الأهل لتستبدل بها علائق مع أهل الله، فكون الجماعة كانت تعدّه أباها الذي له عليها كل السلطان، وأعضاؤهم هم الاخوة، وقد أشــار ابــن عربــي إليه في الفتوحات عدة مرات"[3]. ويقول فيه ابن عربي "وقد كان شيخنا أبو العباس المغربي من العُليا من غرب الأندلس، وهو أول شيخ خدمته وانتفعت بــه، له قدَم راسخ في هذا الباب، باب العبودية"[4]. ومنهم: يقول ابن عربي في رسالة

---

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٩٠.

(٢) بلاثــيوس (أسين)، مرجع سابق، ص.ص ٢٠-٢١. وقد أشار إلى موقع العُليا هي Loule في غرب البرتغال رغم إشارة ابن عربي إليها في غرب الأندلس.

(٣) ابــن عربــي، الفــتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٢٤١-٣١٨-٧٢٢، أيضاً الجزء الثاني، ص.ص ١١٤ – ٢٣٤ – ٢٦٦، والجزء الثالث، ص.ص ٤٤٢-٦٩٦-٧٠٥. (انظر أيضاً رسالة القدس، ص ٩٠).

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٠٥.

القـدس "شيخنا وإمامنا أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي العبسي(*) رضي الله عنه، صـحِبَ أبـا مدين(**) (ت ٥٩٠هـ أو ٥٩٤هـ)، ولقي رجالاً بهذه البلاد، سكن ديار مصـر مـدة.. لـه فـي الطريق قدَم راسخة. كان أبو مدين رضي الله عنه لسان هذه الطـريقة ومحييها ببلاد المغرب.. كان كثير الأوراد... دخلت تحت أمره فَربّى وأدّب فـنعم المؤدّب ونعم المربّي، رواه صاحبنا بدر الحبشي(***) وبات عنده. سمعته يقول: إذا شـاء الشيخ أخذ بيد المريد من أسفل سافلين وألقاه في عليين في لحظة واحدة. كان كبـير الهمة الغالب عليه طريق الملامتية، أخذت عنه مسائل كثيرة ورأيت عنده ما لم أرَ مـن غيره إذا أعطى المجاهدة للمريد يعملها معه... مناقبه وكراماته وإشاراته أكثر مـن أن تحصـى"(١). فهـو إذن العـالم الورع المجاهد، كان يحث أتباعه على لزوم المجاهدة حتى يمكنهم اجتياز العقبات في طريقهم إلى الله(٢).

وأتـمّ ابـن عربـي تكوينه الصوفي تحت إشراف جميع الشيوخ الذين قابلهم، بمعاشرتهم المستمرة لإخوة في الله كثروا في طرقات إشبيلية، وكان يقضي أياماً كثيرة فـي مسـجد الزبيدي بصحبة أبي يحيى الصنهاجي الضرير، صاحب الكرامات، الذي علّمه أن يتقبل بالصبر اضطهاد العامة، بل والتعرّض لهذا الاضطهاد عن قصد، مُخفياً

(*) أبو يعقوب يوسف بن مخلف الكومي، سبقت الإشارة إليه.

(**) أبو مدين، شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني – أبو مدين صوفي، من مشاهيرهم – أصله مـن الأندلـس أقام بفاس، وسكن بجاية وكثر اتباعه حتى خافه السلطان يعقوب المنصور، وتوفي بتلمسان وقد قارب الثمانين أو تجاوزها.

(***) عـبد الله بـن بـدر الحبشي، صاحبه الشيخ الأكبر في المغرب والمشرق، روى عنه كتباً عديـدة، ومـن أجله ألف ابن عربي بعض رسائله (حلية الابدال وعقلة المستوفز)، وخصه بـترجمة فـي كـتابه مختصر الدرة الفاخرة (مخطوط أسعد أفنـدي، مكتبة السليمانيـة – ١٧٧٧، ورقـة ١٢٠-١٢١ب) ومن آثاره الباقية: كتـاب الإنباه على طريق الله (مخطوط ازمرلـي إسـماعيل حقـي، مكتبة السليمانيـة، شريط مصور محفوظ بمعهد المخطوطات الجامعة الدول العربية، رقـم ٥٠ تصوف وآداب شرعية مأخوذة من خزان أمانة اسطنبول ١٢٧٤).

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٩١ وما بعدها.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٧.

الولايـــة تحـــت مظاهـــر التحلّل من العادات، قال ابن عربي: "لقيت من هؤلاء الطائفة جماعـــة بإشـــبيلية من بلاد الأندلس منهم أبو يحيى الصنهاجي الضرير(*)، كان يسكن بمســـجد الزبيدي، صحبته إلى أن مات ودفن بجبل عالٍ كثير الرياح بالشرق... فسكّن الله الريح.. فعند انصرافنا هبّت الريح على عادتها، فتعجب الناس من ذلك"[١].

كذلـــك تعلم على يد يوسف الإستجي القيمة الصوفية للصّدقة، وكان يوسف هذا مـــن الأميين المنقطعين إلى الله، المنورّة بصائرهم[٢]. وتعلم من أبي محمد الشرفي(**) الخلـــوة في الظلام حتى يتجنّب كل داع إلى تشتيت الخاطر، وأبو عبد الله كان صاحب خلوة، ظلّ نحواً من خمسين سنة لم يسرج له سراجاً في بيته[٣].

كمـــا تعلم الفائدة من حياة التجوال بالنسبة للصوفي وذلك من معاشرته لصالح الـــبربري، وكـــان هـــذا مـــن الصوفية السيّاح، أقام أربعين سنة في مسجد أبي عامر الرطندالّي بإشبيلية بعد تجوال دام أربعين سنة أخرى[٤].

ومـــن شـــيوخه الذين ذكرهم في الفتوحات أيضاً موسى البيدراني، ويَعده ابن عربـــي مـــن الأبدال، ويذكر أنه قدم إليه خاصة إشبيلية ليراه، رغم أنه لم يكن قد بلغ السادســـة والعشرين من العمر[٥]. كذلك تعلم تلقّي الإلهامات الإلهية على يد الشيخ أبو

(*) يذكر ابن عربي أنه كان مجتهداً في العبادة وله قدم راسخة في الرياضات والإشارات، كبير الشـــأن، توفـــي بإشـــبيلية وظهرت له كرامات بعد موته، وكان من أهل السياحات ملازماً للسواحل مؤثراً للخلق (ابن عربي روح القدس، ص ٩٦-٩٧).

(١) ابـــن عربـــي، الفتوحـــات، الجـــزء الأول، (بولاق)، ص ٢٦٨، أيضاً رسالة روح القدس، ص ٩٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٣٥.

(**) يذكـــر ابن عربي أنه كان يلازم مسجد العديس بإشبيلية انتفع ابن عربي بدعائه، ولما اقترب موتـــه أخلى مسكنه وسافر إلى القرية التي كان منها في الشرق على فرسخين، ولما وصل إليها مات بها. (ابن عربي، روح القدس، ص ٩٥، ٩٦).

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٦٨، أيضاً رسالة روح القدس، ص ٩٥.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢٠.

(٥) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٦.

عمـــران موســـى بـــن عمران المارتلّي (ت ٦٠٤هــ)، كان منقطع القرين في الورع والزهد والعبادة والعزلة، لازم مسجده داخل إشبيلية، وكان الملوك يزورونه ولا يلتفت إلـــيهم، له نـــثر ونظـــم في الزهد، فمن نثره "كل ما يفنى ما له معنى" "من خفّ لسانه وقدمـــه كثر ندمه" "مَلك فؤادك من أفادك" وله نظم مفيد، توفي سنة ٦٠٤هــ عن اثنين وثمانيـــن سنة، وكان ابن عربي يجلّه كثيراً ويذكر عنه أنه سيد وقته، ويعترف بأنه هو الذي أرشده إلى تلقي الإلهامات الإلهية(١).

ومـــن هـــؤلاء من تعلّم منـــه محاسبة النفس مثـــل "أبـــو عبد الله بن المجاهد (ت ٥٤٧هــــ)(*)، وأبـــو عـــبد الله بن قيسوم (ت ٦٠٦هــ)(**)، وكلاهما من الشيوخ الأجلاّء المدققين الذين بلغوا في محاسبة النفس على الأقوال والأفعال مبلغاً كبيراً، وقد زاد عليها ابن عربي محاسبة الخواطر(٢).

كذلـــك فقـــد اســـتفاد ابن عربي من صحبة الصالحات، وعرف مُنهنّ من أهل الـــورعِ ممّن تحققن بمنزل نَفَس الرحمنِ وقد أشار إليهن بقوله: "وأصدق من رأيناه في

---

(١) ابـــن عربـــي، رسالة روح القدس، ص ١٠٢ وما بعدها. (انظر المغرب في حلى المغرب لأبي سعيد الأندلسي، تحقيق شوقي ضيف، الجزء الثاني، مصر، ص ٦٠٤).

(*) أبو عبد الله بن المجاهد، الزاهد، القدوة محمد بن أحمد بن عبد الله الأنصاري، الأندلسي، عـــن بضع سنين وثمانين سنة، قرأ العربية ولزم أبو بكر العربي مدة، وقال ابن الأبار: كـــان أحد أولياء الله الذين تذكّر به رؤيتهم، آثاره مشهورة وكراماته معروفة مع الحظ الوافر من الفقه والقرآن. (الحافظ الذهبي، العبر في خبر من غبر، جـــ ٤، ص ٢٢١. ويقـــول ابـــن عربـــي: كان إمام الطريقة في بلاده، وقد صحبه أبو الحجاج بن يوسف الشـــبريلي شـــيخ ابن عربي، وكان ابن المجاهد يقول: التمسوا الدعاء من أبي الحجاج الشبريلي (ابن عربي، روح القدس، ص ٩٧).

(**) أبـــو عبد الله محمد بن قيسوم، صحب ابن المجاهد وقرأ عليه حتى مات، واستخلفه في موضعه، فجرى على حالته وزاد، فجمع بين العلم والعمل، مالكي المذهب، قائلاً بشرف العلم ومرتبته، وصحبه ابن عربي وقرأ عليه ما يصلح له من طهارة وصلاة، سني الحال والمقام، كثير المعرفة، قلّ أن يُرى مثله (ابن عربي، روح القدس، ص ١٠).

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٧.

هــذا الباب من النساء فاطمة بنت ابن المُثنّى بإشبيلية، خدمتها وهي بنت خمس وتسعين سنة، وشمس أم الفقراء، بمرشانة(*)، وأم الزهراء بإشبيلية أيضاً، وكلبهار، بمكة، تدعى ست غزالة"(١).

ويذكر عن الصالحة الأولى وهي فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي بـــ "إشبيلية" أنه أدركها في عُشر التسعين، وقد صحبها سنتين متتاليتين مُريداً وخادماً، وعاش معها عيشـــة طاهـــرة في كوخ من القصب بناه بنفسه في أرض إشبيلية ليتعود حياة العزلة، ويشـــاهد عن قُرب الظواهر العجيبة التي كانت تصدر عن فاطمة، وحضور الجن حين تدعوهـــم يحضـــرون في مظهر جسماني أو بغيره، قال ابن عربي: "خدمت أنا بنفسي امـــرأة من المخبآت العارفات بإشبيلية يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، خدمتها ســـنتين، وهـــي تزيد في وقت خدمتي إياها على خمس وتسعين سنة، وكنت أستحي أن أنظر إلى وجهها وهي في هذا السن من حمرة خدّيها وحسن نعتها وجمالها... وكان لها حـــال مـــع الله، وكانـــت تؤثرني على كل من كان يخدمها من أمثالي : "ما رأيت مثل فـــلان: إذا دخـــل عليّ دخل بكله، لا يترك منه خارجاً عني شيئاً وإذا خرج من عندي خـــرج بكلـــه لا يترك عندي منه شيئاً". وقد قالت لابن عربي "أُعطيت الفاتحة أصرفها فـــي كـــل أمر شئته" وكانت تقول له: "أنا أمك الإلهية ونور أمك الترابية". وإذا جاءت والدته لزيارتها تقول لها: "يا نور، هذا ولدي، وهو أبوك فبرّيه ولا تعقّيه"(٢).

وقال ابن عربي في موضع آخر: "وقد رأينا جماعة بالأندلس ممن يرون الجن مـــن غـــير تشـــكّل وفي تشكلهم: منهم فاطمة بنت ابن المثنّى من أهل قرطبة، وكانت عارفة بهم من غير تلبيس"(٣).

(*) مرشانة الزيتون من بلاد الأندلس.

(١) ابـــن عربي، الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى الفقرة ٣٢٠، السفر الرابع، ص ٢٣٦، ط صادر مجلد أول ص ٢٧٤.

(٢) ابـــن عربـــي، رسالة روح القدس، المصدر السابق، ص ١٣٨. (انظر أسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٢٨).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٢١. وقد ورد اسمها في روح القدس فاطمة بنت أبي المتنبّي وهو خطأ مطبعي في الصفحة ١٣٨).

أمـــا الصالحة الثانية فهي شمس أم الفقراء بـــ "مرشانة الزيتون" فقد كانت لها بـــركات كثيرة، وكانت متمكّنة في باب الكشف، ويخبرنا ابن عربي عنها قائلاً: "ومنهم رضـــي الله عـــنهم شمس أم الفقراء بمرشانة الزيتون اختلفت إليها مراراً، ما لقيت في الـــرجال مـــثلها فـــي الحمل على نفسها، كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات قوية القلـــب، لها همة شريفة، ولها التمييز، تستر حالها جداً، كانت تبدي منه في السراء شيئاً إليّ لِمَا حصل عندها مني من المكانة، وكنت افرح لها بذلك، لها بركات كثيرة ظاهرة، اختـــبرتها مـــراراً فـــي باب الكشف فوجدتها متمكنة، الغالب عليها الخوف والرضى، وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتصور"[١].

وقـــد تـــرك هـــؤلاء وغيرهم من شيوخه في الطريق أثراً في نفسه نظراً لما تخـــتلف عليه مشاربهم وأذواقهم. وقد رسم ابن عربي على ضوء لقائه للشيوخ طريقه ومذهـــبه، فاستنار سبيله، ووضحت محجّته، فأخـــذ يضيف إلـــى زاده ما يراه نافعاً له فـــي رحلـــته، ومعيـــناً له على اجتياز عقبات الطريـــق، لذلك نـــراه يدقق في محاسبة نفســـه، فلا يكتفي بمحاسبتها على الأقوال والأفعال كما فعل أبو عبـــد الله ابن المجاهد وأبـــو عبد الله ابن قيسوم لكنه زاد عليهما في التدقيـــق، فيحاسب نفسه على الخواطر، وتلـــــك نهايـــة الـــورع. ومـــا أحسب أن وصل إليها أحـــد إلا من كان فـــي مرتبة الصديقين[٢].

ولا يفوتـــنا أن نذكـــر مـــن هؤلاء الشيوخ من أرشد ابن عربي إلى الزهد في الشهوات ذلك أنه عمل على تكوين روحه منذ سنوات شبابه بالزهد في الشهوات نماذج رائعة قدّمها زهّاد إشبيلية وعلى رأسهم جميعاً عبد الله المغاوري، وأبو محمد هذا شيخ جلـــيل له كـــلام رائع وتوجيهات كريمة منها قوله يوصي أبا الحسن الإشبيلي: "آمرك بخمـــس وأنهـــاك عن خمس، آمرك باحتمال أذى الخلق، وإدخال الراحة على الإخوان وأن تكـــون أُذنـــاً لا لساناً، والخامس أن تكون مع الناس على نفسك..." فما أجدر ابن

---

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ١٣٧.

(٢) ابـــن عربـــي، رســـالة روح القـــدس، ص ٧، راجع بن الأبّار: التكملة برقم ٧٧٩، ٨٩٩. (وانظر عبد الحفيظ فرغلي، مرجع سابق، ص ٣٨).

عربـــي بالانـــتفاع بمثل هذه التوجيهات وهو الحريص على تحصيل الجيد من القول، والنافع من العمل، ليجعلهما دليله ومرشده[(١)].

ويجـــدر بنا أن نذكر أبا مدين[(*)] وهو من أجلّ شيوخه الذين لقيهم في سياحاته فـــي بـــلاد المغرب، فهو شعيب بن الحسن الأندلسي الملقب بأبي مدين، وقد دلت ابن عربـــي علـــى لقائـــه خارقة من خوارقه العديدة. وقد شهد له هذا الشيخ ولقبه بسلطان العارفيـــن، "وكـــلام الرجل أدل دليل على مقامه الباطن"[(٢)]، فهو أحد الصوفية العظام، وأصـــله من إشبيلية، طوّف سائحاً في الأندلس، وسكن بجّاية مدة ثم رحل إلى تِلْمِسان، كان من أهل العمل والاجتهاد، وكان إمام وقته. أقام أبو مدين مدرسة صوفية في مدينة بجّايـــة تخرّج منها الكثيرون الأجلاّء، وقد لقيه ابن عربي أثناء تجواله في بلاد المغرب وكان يُطلق عليه "شيخ الشيوخ" وقد خاض كثيراً من الأحوال، وكان في مقام التوكل لا يُشـــق لـــه غـــبار، اختُلف في تحديد وفاته بين (٥٩٠هـــ أو ٥٩٤هـــ) على خلاف بتلمسان[(٣)].

ولا بـــد مـــن الإشـــارة إلى بعض شيوخه في الطريق ممن ساهموا في تربيته الروحـــية وإعداده لنيل الإلهامات وتحقيق الكرامات، كأبي الحجاج يوسف الشبريليّ[(**)]

---

(١) ابن عربي: الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٦٧٥.

(*) أبو مدين شعيب بن الحسن التلمساني، سبقت الإشارة إليه.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٣٧٣هـــ/١٩٥٤م، ص ١٣٣.

(٣) فرغلـــي (عـــبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٣٨ (وقد ورد في فهرس مخطوط استنبول أنه توفي سنة ٥٩٨هـــ).

(**) أبـــو الحجاج يوسف الشبريليّ – قرية بالشرق على فرسخين من اشبيلية – كان أكثر إقامته فـــي البادية، صحب أبـــو عبد الله بن المجاهـــد، كان يعيش مـــن عمل يده، دخل الطريق قـــبل الحلـــم ولم يزل عليهـــا حتى مات، وكان كبير الشأن لم يزل يأكل من عمل يده حتى ضعف عن العمل فصـــار يأكل من الفتح. ذكره ابن عربي باسهـــاب في كتاب روح القدس ص ٩٧. الفـــتـــوحات مجلد ٣، ص ٣٤، وهـــو من الملامتية (انظر فرغلي مرجع سابق، ص ٣٧).

ـ قرية بالشرق على فرسخين من إشبيلية ـ كان أكثر إقامته بالبادية، دخل الطريق قبل الحلم ولم يزل عليها حتى مات. وكان صاحب دعاء، كبير الشأن، لم يزل يأكل من عمل يده حتى ضعف عن العمل، وما قرأ كتاباً غير المصحف حتى مات[1].

ومنهم أيضاً الأخوان الشقيقان "أبو عبد الله محمد الخياط" وأبو العباس أحمد الإشبيلي" صاحبَهما ابن عربي إلى عام تسعين وخمسمائة، ثم خرجا يريدان الحجّ، وجاورا في مكة، ثم خرج أحمد إلى مصر ودخل طريق الملامتية، أما محمد فكان يغلب عليه الخوف، وإذا صلى فهو يسمع لقلبه دوياً على بُعد، سريع الدمعة دائم الحزن كثير الفكرة شديد التأوه. أما أحمد فقد جمع الفضائل واجتنب الرذائل، عرف الحق فلزمه، وكُشف له عن السرّ فكتمه، فهو ممن ينادى من وراء حجاب، ذكرهما ابن عربي في رسالة القدس[2].

ومنهم أبو عبد الله محمد بن أبي جمهور من أقران أبي علي الشكّاز وأبي عبد الله الخياط، وكان مجتهداً في العبادة، وكان يقرأ القرآن والعربية، كان كثير النفور من الخلق يحب العزلة، يحب أهل الله أهل القرآن[3].

ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائي، وهو عمّ ابن عربي شقيق والده، دخل الطريق وله من العمر ثمانون عاماً على يد صبي صغير، فلازم المجاهدة والسواحل، كانت له كل يوم ختمة لازمة يهب نصفها لذلك الصبيّ، كان يُخبر بعجائب كثيرة. وكان عمره من وقت رجوعه إلى هذه الطريق إلى أن مات ثلاثة أعوام خاصة، مات قبل دخول ابن عربي الطريق.[4] وآخرين غيرهم عملوا في البناء الروحي لابن عربي يعزّ إدراكهم لضيق المقام.

وللخضر عليه السلام مكانة في تربية ابن عربي الصوفية، إذ يعتبره أحد أساتذته ومن شيوخه الموجهين له. وظهوره له كان إثرَ حادثة له مع أستاذه الأول

---

(1) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٩٧.

(2) المصدر السابق، ص ١٠٥ وما يليها.

(3) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(4) المصدر السابق، ص ١١٠.

العُرَيْبيّ، كان ذا دلالة على قوة مكانته ورفعة منزلته، وما قد يحققه من عظيم شأن في الطـــريق. وقد أخبر ابن عربي عن موقفه هذا إثرَ خلافه مع شيخه العُريبيّ فقال عنه: "اتفـــق لـــنا فـــي شأنه أمر عجيب، ذلك أن شيخنا أبا العباس العُريبيّ جرت بيني وبينه مســـألة فـــي حـــق شخص كان قد بشّر بظهور رسول الله ﷺ ... فتوقفت فيه ولم آخذ بالقـــبول... ولا شـــك أن الشـــيخ رجـــع سهمه عليه فتأذّى في باطنه... ولما كنت في الطريق لقيني شخص لا أعرفه، فسلّم... وقال.. يا محمد: صدّق الشيخ أبا العباس فيما ذكـــر لك عن فلان... فقلت له نعم وعلمت ما أراد... فقال لي: سلّم إلى الشيخ مقالته" فرجعـــت فـــي حينـــي، فلما دخلت عليه منزله... قال: يا محمد أأحتاج في كل مسألة تنازعنـــي فـــيها أن يوصيك الخضر بالتسليم للشيوخ؟ فقلت: يا سيدنا: ذلك هو الخضر الـــذي أوصـــاني؟ قال نعم. قلت له: الحمد لله هذه فائدة، ومع هذا فما هو الأمر إلا كما ذكـــرت لـــك"[1]. وقد عدّ بعض المحققين الخضر من شيوخ ابن عربي، فقد اجتمع به كثيراً، وانطلق في طريقه وقد وضح هدفه.

وقـــد حرص على الانتفاع بتوجيهات شيوخه والإفادة من كل من يلقاه من أهل الطـــريق، فتعلّم من ذلك علوماً جمّة واستفاد فوائد كثيرة، وعرف كيف يسوس وكيف يربـــي إرادته ويجمع همّه ويصبر في الشدّة، وكيف يزهد عن مُلك ويعفُ عن مقدرة، وكـــيف يجـــود بما عنده ويؤثر غيره على نفسه، وقد رفع ذلك من همّته فرمى بقصده إلى الله عن طريق الحب يعرفه، أو عن طريق المعرفة يحبه[2].

مـــن هـــؤلاء جمـــيعاً تلقّن ابن عربي فنّ "الحكمة الصوفية" وتلقّى دروساً في الطـــريق وآدابهـــا، وكـــوّن شخصية فذّة أشرقت في ميدان التصوف. فكان لها الإنتاج الغزيـــر الوافـــر الذي لم يكن لأحد مثله، هكذا تمّ لابن عربي تكوينه الصوفي، وأصبح قادراً على أن يقرر طريقه فيه، وأن ينهج نهجه الخاص به.

وكـــان للسياحة أثرها الأكبر في تكوينه الصوفي هذا، فقد قضى حياته كلها في ســـياحة مســـتمرة، قلقة، جال فيها خلال جميع البلاد الإسلامية في مغربها ومشرقها،

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٤٣. (انظر أسين بلاثيوس، ص.ص ٢٣-٢٤).

(2) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٤٠ وما بعدها.

مُـــتعلماً ومعلماً ومناقشاً، وكان ميدانه الأول قرى الأندلس ومدنه وقد أشار إلى ذلك في فتوحاته فقال: "إني لم أعرف مذهباً ولا نحلة ولا ملة إلا ورأيت قائلاً بها، ومعتقداً بها، ومتصـــفاً بها باعترافه من نفسه، فما أحكي مذهباً ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها"[١] فهـــذا القـــول دليل صادق على متابعته لسياحاته بالرغم مما وصل إليه من مكانة عالية فـــي التصـــوف، ولـــذا قصـــد مدينة مورور[*] Moror قبل سنة ٥٩٠هـــ سعياً وراء التحصـــيل والمعـــرفة لدرجات التصوف لدى أحد كبار مشايخ الصوفية ويدعى الشيخ "عـــبد الله" لكـــي يـــتمرّس تحت إشرافه برياضة أعلى درجات التصوف وهي "درجة الـــتوكل"[**] ويقـــول فـــيها بلاثيوس: بأنها تلك الفضيلة المعروفة في المسيحية بإنكار الإرادة الذاتـــية[٢]. وهذه الدرجة هي درجة القطبية[***] [٣] التي لابد منها لكل مقام من

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٩٥، وأيضاً رسالة روح القدس، ص ١٤.

(*) مديـــنة مـــن مدن الأندلس، ذكرها ابن عربي في الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٩٥، وفيها شيخه الشيخ عبد الله المورووري.

(**) الـــتوكل، هـــو الثقة بما عند الله واليأس عما في أيدي الناس (التعريفات، الجرجاني، مصر، ١٣٥٧هـــ/١٩٣٨م، ص ٦٢).

(٢) بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٢٥.

(***) هـــي مرتبة ينالها العبد إذا كمل ونال الولاية من الله للنظر في العالم، يقول فيها ابن عربي: "إن الله ســـبحانه إذا ولّـــى من ولاّه النظر في العالم، المعبر عنها بالقطب، وواحد الزمان، والغـــوث والخلـــيفة، نصـــب له في حضرة المثال سريراً أقعده عليه.. فإذا نصب له ذلك الســـرير خلـــع عليه جميع الأسماء التي يطلبها العالم وتطلبه... فيدخل في بيعته كل مأمور أعلى... وأدنى... إلا العالين... والأفراد من البشر الذين لا يدخلون تحت دائرة القطب وما لـــه فـــيهم تصرف. وهم كمّل مثله مؤهلون لما ناله هذا الشخص من القطبية.." (الفتوحات، الجـــزء الثالـــث، (صادر)، ص.ص ١٣٦-١٣٧)، وقوله: "لابد لكل قطب عندما يلي مرتبة القطبـــية أن يبايعه كل بشر وحيوان وجماد ما عدا الإنس والجان إلا القليل منهم... القطب الـــذي توقفـــت علـــيه حوائـــج العالم..."، (ابن عربي، منزل القطب، ط أولى، (رسائل ابن عربي)، حيدر أباد الدكن، (الهند)، ١٩٤٨، ص.ص ٣-٤).

(٣) ابـــن عربـــي، الفتوحـــات، الجزء الرابـــع، (بولاق)، ص ٩٥، وأيضاً رسالة روح القدس، ص ١٤.

مقامات التصوف، قال ابن عربي في ذلك: "لا بد للزهاد من قطب(*) يكون المدار عليه في الزهد في أهل زمانه، وكذلك في التوكل، والمحبة، والمعرفة وسائر المقامات

(*) القطب، يستخدم ابن عربي مترادفات كثيرة للقطب إذن منها، واحد الزمان، والغوث، والخليفة كما سبق القول كذلك الحجاب الأعلى فيقول: لا يكون في الزمان إلا واحد يسمى: الغوث والقطب، وهو الذي ينفرد به الحق ويخلو به دون خلقه، فإذا فارق هيكله المنور انفرد بشخص آخر. لا ينفرد بشخصين في زمان واحد... وذلك العبد عين الله في كل زمان، لا ينظر الحق في زمانه إلا إليه وهو الحجاب الأعلى (الفتوحات، الجزء الثاني، صادر، ص ٥٥٥).

ومن المترادفات للقطب أيضاً مما يسوقه ابن عربي: عبد الله فيقول: "القطب وهو عبد الله وهو عبد الجامع، فهو المنعوت بجميع الأسماء تخلقاً وتحققاً. وهو مرآة الحق، ومجلى النعوت المقدسة، ومجلى المظاهر الإلهية وصاحب الوقت وعين الزمان وسرّ القدر، وله علم دهر الدهور الغالب عليه الخفاء... (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٧٣) كذلك من أسمائه صاحب الوقت: فالقطب له وزيران هما الإمامان..." ويخبرنا بقوله: بلّغ إلى بعض الروحانية عند اجتماعي به أن شيخنا أبا النجا أعني أبا مدين... ما مات حتى كان قطباً "قبل موته بساعة أو ساعتين..."، (ابن عربي، مواقع النجوم، ص.ص ١٣٩-١٤٠). فإذا كان القطب واحداً في كل عصر. إنما يدور عليه أمر جماعة من الناس في كل إقليم وكل جهة وهم ما يسمون بالأبدال والأوتاد، فيقول معرفاً بالقطب الواحد: "كل من دار عليه أمر جماعة من الناس في إقليم وجهة كالأبدال في الأقاليم السبعة، لكل إقليم بدل هو قطب.. وكالأوتاد الأربعة لهم أربع جهات يحفظها الله بهم..." (الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٧٦).

أما فيما يختص بنائب القطب ووحدانية القطب فيقول: "وهم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله العالم بهم... فلا يخلو هذا النوع أن يكون فيه رسول من رسل الله... إلا أن ذلك الرسول هو القطب المشار إليه... فلا بد أن يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجوداً... فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون القطب والإمامين والوتد إلا النواب لا هؤلاء المرسلين... ونائب الإمام يعرف أن الإمام غيره وأنه نائب عنه.." (الفتوحات، الجزء الثاني، ص.ص ٥-٦).

وقد أشار إلى هؤلاء النواب في مصطلحاته: فإذا قلنا أنهم كثر فمنهم أولاً:

١- القطب: وهو الغوث، فعبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في العالم في كل زمان وهو على قلب إسرافيل عليه السلام.=

٢- أمــا الأوتاد: فعبارة عن أربعة رجال، منازلهم على منازل الأربعة الأركان من العالم، شرق وغرب وشمال وجنوب، مقام كل واحد منهم مقام تلك الجهة.

٣- أمــا الــبدلاء (الأبدال) فهم سبعة، ومن سافر من القوم عن موضعه ترك جسداً على صــورته، حتى لا يعرف أحداً أنه فُقد، فذلك هو البدل لا غير، وهم على قلب إبراهيم عليه السلام.

٤- أما النقباء، فهم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاث مئة.

٥- أمــا النجــباء: فهم أربعون، وهم: المشغولون بحمل أثقال الخلق، فلا يتصرفون إلا في حق الغير.

٦- وأمــا الإمامان: فهما شخصان أحدهما عن يمين الغوث، ونظره في الملكوت، والآخر عــن يساره، ونظره في المُلك، وهو أعلى من صاحبه وهو الذي يخلف الغوث (الملك عالم الشهادة، والملكوت عالم الغيب).

٧- وأما الأمناء: وهم الملاميّة.

أمــا الملامــية: فهــم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر البتة، وهم أعلى الطائفــة، وتلامذتهــم ينقلــبون فــي أطوار الرجولية (شرح الألفاظ المتداولة بين الصوفية المحققيــن – مخطــوط جامعة الدول العربية – ١٣/١٧٦٢ ضمن مجموعة ورقة ١٥٥). (انظر بسام الجابي معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سابق، ص.ص ٥٦-٥٧).

أما بالنسبة لابن عربي فهل وصل إلى هذه المرتبة؟ نقول إنه قد وُصف بأنه القطب والغوث والولي فقال فيه الفيروزآبادي أنه صاحب الولاية العظمى..

وقــال فيه العز بن عبد السلام شيخ مشايخ الشافعية حين سُئل عن القطب الغوث الفرد في زمانه قال: هو الشيخ محي الدين بن عربي، وقال فيه الكلشني عند موته:

إنما الحاتمي فــي الكون فــرد ... وهــو غــوث وسيــد وإمــام
كم علوم أتى بها من غيــوب ... في بحار التوحيد يــا مستهــام
إن سألتــم متى توفــي حميــدٌ ... قلت أرّخت مات قطب همــام

(الجابي اصطلاحات الشيخ محي الين بن عربي، مرجع سابق، ص.ص ١٦٠-٢٠).

فــيكون والحال كذلك أن ابن عربي كان قطب زمانه وإن لم يصرح بذلك فهو وارث للنبي وكــل وارث للنبــي فهــو نائب عنه إمام في زمانه فقال: فمن هناك ظهر اتخاذ الإمام وأن يكون واحداً في الزمان ظاهراً... فقد يكون قطب الوقت هو الإمام نفسه كأبي بكر وغيره =

فـــي وقـــته، وقد لا يكون قطب الوقت فتكون الخلافة لقطب الوقت الذي لا يظهر إلا بصفة العـــدل... ويكون هذا الخليفة الظاهر من جملة نواب القطب في الباطن.. وأما سبب ظهوره فـــي وقـــت وخفاء بعضهم في وقت فهو أن الله ما جبر أحداً على كينونته في مقام الخلافة، وإنمـــا أعطـــاه الأهلـــية لذلك المقام وعرض عليه الظهور فيه... وإن اختار عدم الظهور لمصـــلحة رآهـــا أخفاه الله وأقام عنه نائباً في العالم يسمى خليفة... فالسعيد من عرف إمام وقـــته فبايعه وحكّمه في نفسه وأهله وماله كما قال ﷺ في حق نفسه: "لا يكمل لعبد الإيمان حـــتى أكـــون أحب إليه من أهله وماله... فحق الإمام أحق بالاتباع، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذيـــن آمـــنوا أطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم﴾ وهم الأقطاب والخلفاء والولاة".. فإن الإمام لا يقتني العلم من فكره، بل لو رجع إلى نظره لأخطأ، فإن نفسه ما اعتادت إلا الأخذ عـــن الله.. فإنـــه ﷺ ما تعوّد أن يأخذ العلوم إلا من الله لا نظر له إلى نفسه وهو الشخص الأكمل الذي لا أكمل منه.." (الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ١٣٦ – ١٣٧).

ويثبت ابن عربي إمامته بما ذكره عن تبليغه الإمامة بعد أن جعل الإمام على نوعين: الإمام الأقصـــى والإمام الأدنى، فيقول في الإمام الأقصى:.. وقد عاينا هذه الطائفة. فيدفع الله عن عـــباده بهذا الإمام الشرور التي تختص بالصالحين... ومن خاصية هذا الإمام التصديق بكل خـــبر... ولما كانت المراتب أربعاً لا زائد عليها، وكل مرتبة تقتضي أموراً لا نهاية لها من علـــوم وأسرار وأحوال فالمرتبة الأولى إيمان والثانية ولاية والثالثة نبوّة والرابعة رسالة... فمـــا انقطـــع المـــيراث مـــنهما... وإذا قـــد ذكرنا ما لهذا الإمام الأقصى فلنذكر ما للإمام الأدنـــى:... إن هـــذا الإمـــام.. كانت بدايته ونهايته في المرتبة الثانية ليس له قدم في باقي المراتـــب الثلاث... ولقد أنعم عليّ هذا ببشارة بشّرني بها وكنت لا أعرفها في حالي وكانت حالـــي فأوقفني عليها ونهاني عن الانتماء إلى من لقيت من الشيوخ وقال لي لا تنتمِ إلا إلى الله فليس لأحد ممن لقيته عليك يد مما أنت فيه بل الله تولاك بعنايته.. وكان حال هذا الإمام مـــثل حالـــي سواء لم يكن لأحد ممن لقيه عليه يد في طريق الله إلا الله، هكذا نقل لي الثقة عـــندي عنه وأخبرني الإمام بذلك عن نفسه عند اجتماعي به في مشهد برزخي اجتمعت به فيه لله الحمد والمنّة.. (الفتوحات، الجزء الثاني، ص. ص ٥٧٢-٥٧٣).

من هذا المشهد يرى ابن عربي أنه صاحب الوقت لتلقيه العلم مباشرة عن طريق الله، لذلك أجـــاب عن صاحب الوقت أنه من تبوأ المركز الأعلى وناب عن سيد المرسلين فقال "فمنهم من جمعت له الحالات وأقيم مقام الشفاعة، فهو سيد القوم وصاحب الوقت وخليفة الله في =

أرضه.. ونايب سيد المرسلين في أمته ووارث الاصطفاء والاجتباء... (ابن عربي، الأجوبة اللائقة عن الأسئلة الفائقة، ص ٩ أ) ولقد أشار إلى موقفه هذا بقوله:

لكل زمان واحد هو عينه وإنّي ذاك الشخص في العصر واحد

(المصدر عينه).

ويطلعنا على مظاهر تلك الدرجة التي نالها بوراثته وتميز بها عن غيره وهي عروجه الروحي إلى السماء فقال: "فلما أراد الله أن يسري بي ليريني من آياته... وهو حظ ميراثنا من الإسراء، أزالني عن مكاني، وعرج بي على براق مكاني... فلم أر أرضي تصحبني فقيل لي أخذه الوالد لأصلي... فأفادني أبي آدم هذا العلم ولم أكن به خبيراً، فكان لي ذلك بشرى مُعجّلة إلهية في الحياة الدنيا.." (الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٣٤٥-٣٤٦).

ويقول ابن عربي بوجود إمامين في الزمن الواحد، أحدهما إمام ظاهر وهو الخليفة الذي يحكم البلاد سياسياً ويقوّم الأمور بالسيف والقوة، وإمام باطن وهو الخليفة على الحقيقة، ويسمى الغوث والقطب، وصاحب الوقت، وهو صاحب حكومة الباطن، وهما متكاملان في الوجود حيث ينال الامداد من الثاني. ولكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقاً... لا يكون منهم إلا واحد وهو الغوث، وهو من المقربين وهو سيد الجماعة في زمانه، ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ... ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حكم له في الظاهر... وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر... ومنهم الأئمة... لا يزيدون في كل زمان عن إثنين لا ثالث لهما: الواحد عبد الرب والآخر عبد الملك والقطب عبد الله... (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦) أما عن ظهور الخليفة الظاهر، فإنه "لما ضعُف الخليفة الحق الذي هو القطب القائم بوراثة النبوة عن الظهور بها احتجب بالملك واتخذ لقب خليفة ظاهراً... أما الخليفة الحق الذي هو القطب ناظراً إليه وقائماً به وممد له بحسب قبوله واستعداده (ابن عربي، بلغة الغواص، ورقة ٦١).

ويشترط في الخليفة الظاهر أن يظهر بكل صورة يظهر بها من استخلفه، فلا بد من إحاطة الخليفة بجميع الأسماء والصفات الإلهية... فكل نائب في العالم فله الظهور بجميع الأسماء... (الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣) كما أن صورة الخليفة الظاهر يشترط أن يكون على مثال صورة الخليفة الباطن، فالذي يريد أن يستنيب من يقوم مقامه لابد أن يكسوه =

صفته ونعته، فيكون الخليفة هو الظاهر والذي استخلفه الباطن (الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٨).

وقد حدد أصول المبايعة بين الخليفتين فقال: إن المبايعة لا تقع إلا على الشرط المشروط... كل مبايع على قدر عزمه ومبلغ علمه، فقد يبايع شخص على الإمام وفي غيره تكون العلامة، فيصبح المبايعة على الصفات المعقول لا على النشأة المجهولة، فيمد عند تلك المبايعة الخليفة الناقص من ظاهر الجنس الخليفة المطلوب يده من حضرة القدس، فتقع المبايعة عليها من غير أن ينظر ببصره إليها (ابن عربي، عنقاء مغرب، ص ٦٢) ولما كان الحق تعالى هو الإمام الأعلى والمنبع الأول قال "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله". ولا ينال هذا المقام إلا ختم الأولياء.." (عنقاء مغرب، ص.ص ٦٢-٦٣).

فدولة الصوفية أشبه ما تكون بالدولة السياسية القائمة بأمر إمام ظاهر، فهذه لها خليفتها الذي يمثله القطب الغوث وله وزيران يتمثل ذلك بالإمامان وهما اللذان يخلفان القطب إن مات، وهما له بمنزلة الوزيرين، الواحد منهم مقصور على مشاهدة الملكوت والآخر مع عالم الملك (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦).

ويحدد منزل أركان حكومة الباطن الصوفية بقوله: القطب مركز الدائرة، ومرآة الحق، عليه مدار العالم... فمنزل القطب حضرة الإيجاد الصرف، فهو الخليفة ومقامه تنفيذ الأمر وتصريف الحكم، والحق له متجلّ على الدوام.. (ابن عربي، سنزل القطب، ص ٢-٣-٤....).

وهذا القطب يأخذ عن الله مباشرة، كذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول. فنقول بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله... (فصوص الحكم، الجزء الأول، ص ١٦٣). كما يرى أن منزل القطب في الحضرة منزل السر وهجيره من الأسماء الإله.. ويقول في الإمامين ومنزلتهما من القطب: ثم جعل منزل الإمام الذي عن يسار القطب – وهو منزل الإمام الأكمل – منزل الجلال والأنس وله الاسم الرب، فله صلاّح العالم... وهو سيف الإمام القطب. ثم جعل منزل الإمام الذي عن يمين القطب – منزل الإمام الروحاني – منزل الجمال والهيبة، وله الملك والسلطان بالمقام لا بالفعل، وبيده فعالية علام الأرواح المجردين عن الصور، المسخرين، وكيف هيأتهم في الحضرة الإلهية..." (منزل القطب، ص ١) وهكذا فالإمام الاكمل مهيء لتولي مكان القطب، وهو عن يساره، فينتقل إليه السر بموت القطب (منزل القطب، ص ٨).

والأحـــوال، لابد في كل صنف صنفٌ من أربابها من قطب يدور عليه ذلك المقام. ولقد أطلعنـــي الله تعـــالى على قطبِ المتوكلين، فرأيت التوكل يدور عليه كأنه الرّحى حين تـــدور علـــى قطـــبها، وهـــو عبد الله بن الأستاذ الموروري[*] من مدينة مورور ببلاد الأندلـــس، كـــان قطب التوكل في زمانه، عاينته وصحبته بفضل الله وكشفه لي، ولما اجتمعت به عرفته بذلك، فتبسم وشكر الله تعالى"[١].

وقـــد نال ابن عربي الحظوة لدى شيخه الموروري في هذا المقام، وكتب أول كتـــبه وهو "التدبيرات الإلهية" بطلب من الشيخ المذكور تثبيتاً لانتفاعه بهذا المقام، وهو مقـــام الـــتوكل، وقد أشار ابن عربي إلى سبب تأليفه للكتاب فقال في التدبيرات: "سبب تأليفـــنا لهـــذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ الصالح أبا محمد الموروري بمدينة مورور، وجـــدت عنده كتاب "سر الأسرار" صنّفهُ الحكيم[**] لذي القرنين لما ضعف عن المشي معـــه، فقـــال لي أبو محمد: "هذا المؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدينوية، فكنت أريـــد مـــنك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا، فأجبته، وأودعت في هذا الكتاب من معاني تدبير الملك الكبير وعلّقته في دون الأربعة الأيام بمدينة مورور، ويكون جرم كتاب الحكيم في الربع أو الثلث من جرم هذا الكتاب، فهذا الكتاب ينتفع به خـــادم الملـــوك فـــي خدمته، وصاحب طريق الآخرة في نفسه"[٢]. كذلك كشف له عن أقطـــاب آخريـــن ممـــن لم يظهر عليهم الأمر بإظهار قطبيتهم فظلوا مبطنين لها يقول "اجتمعـــت بقطـــب الـــزمان سنة وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس، أطلعني الله عليه في واقعة وعرّفني به فاجتمعنا يوماً ببستان بن حيّون بمدينة فاس وهو في الجماعة لا يُؤبه لـــه.. وكان غريباً من أهل بجّاية، أشَلّ اليد، وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله

(*) عـــبد الله المـــوروري: وقد ورد هذا الاسم في رسالة روح القدس باسم عبد الله بن الاستاذ المروزي (ص١١١) على حين جاءت في التدبيرات الإلهية باسم الموروري نسبة إلى مدينة مورور، كذلك في الفتوحات، ط بولاق، جـــ٤، ص ٩٥.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٩٥، وأيضاً رسالة روح القدس، ص ١٤.

(**) الحكـــيم وهو الاسم المعرّف به المعلم الأول أرسطو فيلسوف اليونان (بلاثيوس محي الدين ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ٣١).

(٢) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، مخطوط، جامعة الدول العربية، ص ١٢٠.

معتــبرون في طريق الله... فقلت لهم يا إخواني إني أذكر لكم في قطب زمانكم عجباً، فالتفــت إلــيّ ذلك الرجل الذي أراني الله في منامي أنه قطب الوقت وكان يختلف إلينا كثــيراً... فقال لي قل ما أطلعك الله عليه ولا تسمِّ الشخص الذي عُين لك في الواقعة، وتبســم وقال الحمد لله... وما سميته ولا عيّنته وبقينا في أطيب مجلس... فلما انفضّت الجماعة جاء ذلك القطب وقال جزاك الله خيراً ما أحسن ما فعلت... فكان سلام وَداع.. فمــا رأيته بعد ذلك[1] ويقول أيضاً في هذا الشأن: "ومن كرامات هذا المقام أيضاً شرب المــاء الــزُّعاف والأُجــاج عذبــاً فــراتاً، شربته من يدي أبي عبد الله[*] بن الأستاذ المــوروري الحــاج من خواص طلبة الشيخ أبي مدين رضي الله عنهما، وكان يسميه الحاج المبرور"[2]. ويذكر في رسالة القدس عن أهل هذا المقام ومنهم أبو علي الشكّاز (ت ٦٢٦هـــ) وقــد كان في إشبيلية: أنه كان يمدّ يده إلى ما وُجد من نبات الأرض مــن أعظمــه مــرارة فــيطعمك إيــاه وكأنه حُلْوٌ، رأيت لــه بركات كثيرة، انتفعت بصحبته..."[3].

وقــد جــاد الله علــيه وأكرمه بمشاهدات عجيبة في قرطبة، عرف فيها أسماء جمــيع الأقطاب وعددهم من السابقين لعهد النبي ﷺ فقال في الفتوحات: "وأما أقطاب الأمــم المكمّلــون في غير هذه الأمة، ممّن تقدمنا بالزمان فجماعة ذُكرت لي أسماؤهم باللســان العربي لمّا أُشهدتهم ورأيتهم في حضرة برزخية وأنا بمدينة قرطبة في مشهد أقدس"[4].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٦٧.

(*) يقصــد به أبو محمد عبد الله بن الأستاذ الموروري وقد جاءت تسميته خطأ في كتاب مواقع الــنجوم ص ١٠٨ حيــث ورد أولاً أبو عبد الله، وثانياً، أبو محمد الموروري. (يراجع في مواقــع النجوم ص ١٠٨) والصحيح هو أبو محمد عبد الله بن الأستاذ الموروري كما جاء في الفتوحات والتدبيرات الإلهية المشار إليها.

(٢) ابــن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة محمد علي صبيح، مصر، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م، ص ١١٧.

(٣) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص. ص ١٠٨-١٠٩.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ١٩٦.

لقد جلبت له سياحاته وأسفاره شهرة كبيرة، فضلاً عما كان يجنيه من المعارف الصوفية والعلوم الإلهية، فذاع صيته بين البلدان القريبة من إشبيلية، ولقيه بها كثير من الشـــيوخ الذيـــن سمعوا بعلو كعبه في الطريق الصوفي، فقصدوا إليه طلباً للتعرف به والإفـــادة من علمه وخبرته[١]، وهكذا غدا ابن عربي معلماً وناشراً لهذا العلم بين مدن الأندلـس وقـــراها، وقـــد رحل إليه في إشبيلية عالم من قبرفيق (قرية قريبة من رندة) عارضاً عليه مشكلة صوفية ومستأنساً برأيه فيها، وقد عمل ابن عربي على هدايته لِمَا كـــان يعـــتقده من آراء مبتدعة في الاعتزال، فقصد بلدته قبرفيق ودخل في جدال في مدرسته بحضور كثير من أتباعه وتلاميذه حتى نجح في مسعاه، ورجع الشيخ وتلاميذه عـــن معتقداتهم الباطلة. وقد أخبر ابن عربي عن هذا الواقع فقال: "من ذلك عِلْم الاسم القـــيّوم، واخـــتلف فـــيه أصـــحابنا: هَلْ يُتخلَّق به أم لا؟ فكان الشيخ أبو عبد الله جبر القبرفيقـــي مـــن كـــبار مشايخ هذه الطريقة بالأندلس، وكان معتزلياً، يمنع التخلّق به، وفاوضـــته فـــي ذلك مراراً في مجلسه بحضور أصحابه بقبرفيق بالأندلس من أعمال رنـــدة إلى أن رجع إلى قولتنا من التخلّق بالاسم القيوم كسائر الأسماء الإلهية[٢]. ويزيد علـــى ذلك موضحاً: "فلم أزل به ألاطفه في أصحابه وأتباعه بقريته لكونه كان معتزلي المذهـــب حتى انكشف له الأمر، فرجع عن مذهب أهل الاعتزال القائلين بإنفاذ الوعيد، وبخلـــق الأفعـــال، وعرف محل ذلك فأنزله في موضعه.. وشكرني على ذلك، ورجع برجوعه جميع أصحابه وأتباعه، وحينئذ فارقته"[٣].

لـــم يطـــل مُقام ابن عربي فـــي إشبيلية، ولـــم يقنع بحـــدود بـــلاده الضيّقة، فـــارتحل عـــنها إلى إفريقية قبـــل سنة ٥٩٠ هـــ، قاصداً لقـــاء الشيخ الإشبيلي الكبير أبي مدين الذي كان قـــد أقام مدرسة صوفية في مدينة بجّاية، والذي اعتبره ابن عربي من أكابـــر أساتذتـــه كما ذكر ذلك في "الفتوحات"[٤] و "محاضرة الأبرار"[٥] و "مواقع

---

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٥٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٨.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٢٨٨، ٣١٨، ٣٣٠، ٨٣٨.

(٥) ابن عربي، محاضرة الأبرار، الجزء الأول، ص.ص ٧٦، ١٤٥، ١٧١، ١٧٨.

النجوم"[1]. وبعد جولة في الأندلس ظهر في فاس، وعكف على الدراسات والمجاهدة فيها، واتخذ من المسجد الأزهر وبستان ابن حيون مقراً له، يقضي فيه الصلاة، عاكفاً على العبادة والمجاهدة وملاقاة الشيوخ الأجلاّء من الصوفية أمثال الشيخ: أبي عبد الله محمد بن قاسم، الإمام بالمسجد الأزهر بعين الجبل من مدينة فاس، وكان عالماً جليلاً، وله مصنفات مشهورة من بينها كتاب له سماه "المستفاد في ذكر الصالحين من العباد". يقول ابن عربي: "سمعنا هذا الكتاب عليه بقراءته، أظن سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة"[2]، وكان بستان ابن حيون هو المكان المختار لتجمّع تلاميذه، الذين بدأوا يتكاثرون حوله لسماع المحاضرات الصوفية التي كان يلقيها، والتريض تحت إشرافه بالمجاهدات الصوفية، يقول في ذلك: "اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس، أطلعني الله عليه في واقعة وعرّفني به... وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله معتبرون من أهل طريق الله، منهم أبو العباس الحصّار وأمثاله، وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدبون معنا، فلا يكون المجلس إلا لنا، ولا يتكلم أحد في علم الطريق فيهم غيري، وإن تكلموا فيما بينهم رجعوا إليّ..."[3].

وفي طريق سياحته ذهب إلى سبته، والتقى هناك ببعض الصالحين، وكان ذلك في طريق عودته إلى الأندلس سنة ٥٩٤ هـ. وفي العام التالي ٥٩٥ هـ توجه إلى مسقط رأسه "مُرسِيَة" ومنها إلى "المريّة" التي كانت مركزاً هاماً من مراكز التصوف في الأندلس، وقد أقام فيها فترة عاكفاً على العبادة والتأليف، ملتقياً هناك بصديقه الصوفي "أبي محمد عبد الله الغزّال" تلميذ الشيخ "أبي العباس بن العريف" (ت ٥٣٦ هـ) أحد أعلام التصوف ومؤلفيهم[4]. ومن أشهر مؤلفاته في المرية كتابه

---

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، مصدر سابق، ص.ص ٦٩، ٧١، ٩٦، ١١٤ وما بعدها.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣١٨، والجزء الرابع، (بولاق)، ص ٧٠٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٩٥.

(٤) ابن عربي: رسالة روح القدس، ص ١٣٢. (انظر عبد الحفيظ فرغلي، مرجع سابق، ص ٤٤٤).

"مواقــع الــنجوم" ويعتــبر من الكتب الهامة عنده إذ يصلح أن يكون مدخلاً إلى الحياة الصــوفية، ينتفع به المريدون دون حاجة إلى مرشد، لأنه نتيجة إلهام إلهي، مؤيد برؤيا صــادقة رآهــا في المنام. وهو رسالة في الزهد والتصوف عرض فيها للأنوار العالية التي يمنحها الله للصوفي في مراحل اجتيازه للطريق.

وقــد ختم ابن عربي القسم الأول من سياحاته في بلاد المغرب، إذ وصل إلى مــراكش والتقى بشيخ زاهد من شيوخ التصوف هو "أبو العباس السبتي"(*) ومنها انتقل إلــى فــاس، وقد أمّها استجابة لأمر إلهي صدر إليه ليصطحب من هناك شخصاً اسمه "محمــد الحصــار" إلــى المشرق، خاتماً بذلك تجواله في بلاده، ومتخذاً وجهته شطر المشرق العربي وكان ذلك بعد عام ٥٩٧هـ(١).

بدأت رحلته الكبرى إلى المشرق سنة ٥٩٨ هــ، ورافق ذلك سوء الحالة لدولة الموحديــن، واجتاحت الفتنة معظم البلاد والثغور الأندلسية. وقد ربط بعض المؤرخين بيــن هــذا الوضــع المتأزّم وبين خروج ابن عربي إلى المشرق، حيث أشار إلى ذلك بقوله: "غــادر الأندلس في تلــك الفترة كثير مــن الكتّاب والعلماء الذين توقعوا سوء المصــير وآثــروا العمــل في جو أكثر استقراراً وطمأنينة، مثل الشيخ محي الدين بن العربــي شــيخ المتصوفين الشهير، وابن البيطار المالقي"(**) (٢) ولكن فيما يبدوا أنه لم يكن لابن عربي الخيرة في القيام بهذه الرحلة أو التمنع عنها، إذ أنها كانت توجيهاً إليها

(*) أبــو العباس السبتي من شيوخ التصوف التقى به ابن عربي في مراكش سنة ٥٩٧هــ حيث انتقل بعد ذلك إلى المشرق (عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٤٥).

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، المرجع السابق، ص ٤٥.

(**) هــو أبــو محمد عبد الله بن إبراهيم المالقي، عرف بالقلفاط، كان يعمل على طريقة الفتيان، وقــد بدت عليه أعلامه، ما تراه يمشي قط إلا في حق غيره. لا يلتفت إلى نفسه، كان يميل إلــى جانب ابن عربي كثيراً في الأزمات التي تحاك ضده لدى الحكام. وقد أفرد ابن عربى كــتاباً لذكــر من التقى بهم سماه الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت بهم في طريق الآخرة، ومنهم المالقي هذا (ابن عربي رسالة روح القدس، ص ١٣٢).

(٢) غومــس، (إميلــيو غرسيه)، الشعر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٣٦.

يدركـــه الصوفي بروحه وذوقه، بعد تخليّه عن حظوظ نفسه البشرية، وظهور التجليات الإلهية عليه، وهذا هو شأن ابن عربي كان ذلك سنة ٥٩٨ هـ[١].

وقـــد قامت هذه الرحلة بعد توقف في تونس لفترة استأنف بعدها السفر قاصداً مكة المكرمة، ومرّ في طريقه "بمصر" ولم تطل إقامته فيها إذ فقد رفيق دربه الذي أُمر باصطحابه، فتابع رحلته وحيداً إلى مكة المكرمة. وفي هذه المدينة المقدسة ذاع صيته، ولمـــع نجمـــه، وبـــدأ الصالحون والعلماء يفدون عليه ويتوددون إليه، ومن بين هؤلاء الإمـــام الموكـــل بمقـــام إبراهيم: "مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصـــفهاني، ولـــــه ابنة من أرباب الأحوال والمقامات جمعت بين الحُسنين الظاهري والمعنوي، ووصفها ابن عربي بأنها من العابدات العالمات السائحات الزاهدات، وأطلق علـــيها لقـــب شيخة الحرمين ومربية البلد الأمين، أما اسمها فهو "النظام"[٢]. وفيها أنشأ كـــتابه "ترجمان الأشواق" فكانت مصدر إلهام له فيه[٣]. ثم أقام بالطائف بعد ذلك لفترة من الوقت، وعاد بعدها إلى مكة فلقي بها بعض الصوفية، وفيها التقت روحه مع روح بعـــض الذيـــن فارقوا الحياة الدنيا من الأولياء الصالحين، غادر بعدها بغداد سنة ٦٠١ ولكـــن لم يطل مقامه فيها فتركها إلى الموصل للقاء شيخ من كبار شيوخ الصوفية فيها هـــو "علي بن عبد الله بن جامع" وله تعلق شديد بالخضر، ثم اتّجه بعد ذلك إلى مصر ســـنة ٦٠٣هـــــ حيـــث أقام فيها بصحبة بعض الصالحين، يعمرون أوقاتهم بالعبادة والطاعـــات في أحد البيوت "بزقاق القناديل" بالقاهرة، وذلك إبّان حكم الملك العادل بن أيـــوب[٤]، وقد تعرّض فيها لمحنة كبيرة، ولكنه غادرها إلى الإسكندرية ومنها إلى مكة المكـــرمة، وقبل مغادرته لأرض مصر التقى بأحد شيوخ الصعيد وحضر مجالسه وهو

---

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) ابن عربي: ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق. ط بيروت ١٣١٢هـــ، ص٢ (انظر عبد الحفـــيظ فرغلي، مرجع سابق، ص ٥٤، وانظر أسين بلاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص.ص ٥٧-٥٨).

(٣) المصدر السابق، ص ٢، (انظر أسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٥٨).

(٤) فرغلي (عبد الحفيظ)، المرجع السابق، ص ٥٨.

"أبـــو الحسن الصبّاغ"(*) وهو شاعر صوفي مشهور، اشتهر بالزهد والورع والعمق في التصـــوف، وكان من خير شيوخ الصوفية تربية، وأستاذه عبد الرحيم القناوي من أكبر رجال التصوف شهرة ومن أعظمهم قدراً، وأبعدهم عيناً في القرن السادس الهجري[١]. كمـــا التقى في مصر سنة ٥٧٦ هـــ "ابن الفارض"(**) [٢] صاحب قصيدة "نظم السلوك" وقـــد ســـرت أشـــعاره مسرى الشمس ووضع حولها الشروح والتعليقات. وقد أشارت بعـــض المصادر إشارات طفيفة حول هذا اللقاء دون أن تؤكده فقالت: "أن محي الدين بـــن عربـــي طلـــب من ابن الفارض أن يأذن له في شرح تائيته الكبرى، فأجاب ابن الفـــارض بأن كتابك الفتوحات المكية شرح لها" ومن هذه المصادر ما نقله المقرّي في نفخ الطيب عن "المقريزي" في ترجمته لعمر بن الفارض.

وإذا ثبـــت هـــذا اللقاء، فهو يستند دون شك إلى حرص ابن عربي الزائد على لقـــاء الشـــيوخ، فـــإن المتتبع لرحلاته يرى مدى شغفه بالتعرف إلى رجال الوقت من الصوفية، وفي كل مكان يحل فيه، يبحث عمن يرى أنهم محل نظر الله في الأرض[٣].

وممـــا يذكـــر عنه أنه نال بعض الكرامات في تلك الفترة التي أقامها في مصر نتـــيجة المجاهدات والرياضات، مستوحياً من ذلك مذهبه الذي بُني عليه القول فيما بعد "بوحدة الوجود" يقول: بِتُّ في جماعة من الصالحين منهم: أبو العباس الحريري الإمام

(*) علي بن أحمد بن إسماعيل بن يوسف، وكنيته أبو الحسن الصباغ، وأصله من مدينة قوص توفي سنة ٦١٣هـــ.

(١) حســـين (علـــي صـــافي) الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع هجري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٢٠، (سلسلة الدراسات الأدبية).

(**) عمـــر بن الفارض ولد في مصر سنة ٥٧٦ هـــ ، ونشأ فيها في ظل الدولة الأيوبية، رحل إلـــى مكـــة، وقضى شطراً من حياته خمسة عشر عاماً، رجع بعدها إلى القاهرة ودخل فيها حـــتى وافـــته المنـــيّة ســـنة ٦٣٢هـــ. بعد أن بلغ من العلوم اللدنية والصوفية مبلغاً كبيراً (المرجع السابق، ص ١٢٠) (انظر المقرّي، نفح الطيب، مصدر سابق، الجزء السابع، ص ١٠٧).

(٢) حلمي(محمد مصطفى) ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة، ١٩٤٥، ص ١٢٠.

(٣) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ٦١.

بـــزقاق القـــناديل(*) بمصر، وأخوه محمد الخياط وعبد الله الموروري ومحمد الهاشمي اليشـــكري ومحمد بن أبي الفضل، فأُريت نفسي والجماعة في بيت شديد الظلمة وليس لـــنا فيه نور سوى ما ينبعث من ذواتنا، فكانت الأنوار تنفهق علينا من أجسامنا فتضيء بهـــا، فدخـــل علينا شخص من أحسن الناس وجهاً ومنطقاً فقال: أنا رسول الحق إليكم، فكنـــت أقول له: فما جئت به في رسالتك؟ فقال: اعلم أن الخير في الوجود، والشر في العـــدم، أوجد الإنسان بجوده، وجعله واحداً ينافي وجوده، تخلّق بأسمائه وصفاته، وفني عـــنها بمشـــاهدة ذاتـــه، فـــرأى نفســـه بنفسه وعاد العدد إلى أسِّه، فكان هو ولا أنت. "فأخـــبرت الجماعة بالواقعة فسرّوا وشكروا الله.."[1]. بيد أنه تلقّى إشارات من السماء تدعـــوه إلـــى متابعة السياحة من جديد، إذ تنبّأ له شيخ صالح ممن كان ابن عربي يقوم علـــى خدمته في مكة أنه سيُذَلّ له أكابر الناس وأرفعُهم شأناً[2] وقد تحققت نبوءته هذه لـــدى وصـــوله إلـــى قونية، خلال سفره في أطراف آسيا الصغرى وكانت قد خضعت للإســـلام، منفصـــلة عن الأمبراطورية البيزنطية، وتولى الملك فيها كيكاوس(**) الأول ســـنة ٦٠٧ هــــ (١٢١٠م) حين خرج لاستقباله وكانت شهرته قد سبقته إلى بلاد هذا الملـــك فأحاطـــته بالإكبار والحفاوة ورغب في استبقائه فكان يجتمع في أوقات فراغه

(*) زقـــاق القـــناديل، محلـــة بمصر مشهورة، فيها سوق الكتب والدفاتر والظرائف كالأبنوس والـــزجاج وغـــير ذلـــك مما يستظرف، قال الكندي: سمي بذلك لأنه كان منازل الاشراف وكانت على ابوابهم القناديل، وكان يقال له زقاق الأشراف لأن عمرو بن العاص كان على طرفه مما يلي الجامع، وكعب بن ضبة العبسي على طرفه الآخر مما يلي سور بربر ودار نخلـــة داره، وكعـــب هـــذا هو الذي زعمت عبس أنه كان نبياً قبل محمد ﷺ (معجم البلدان لياقوت الحموي، مجلد ٣، دار صادر، بيروت، ١٣٧٦هـ /١٩٥٧م، ص ١٤٥.

(١) ابـــن عربـــي، محاضـــرة الأبـــرار، الجزء الثاني، ص ٢٤٠، وأيضاً رسالة روح القدس، ص.ص ٩، ١٠، ١٤).

(٢) ابـــن عربي، مشاهد الأسرار القدسية في مطالع الأنوار الإلهية، مخطوط دون ترقيم. (انظر أسين بلاثيوس، ابن عربي، حياته، ص ٦٦).

(**) كيكاوس، هو الملك الغالب، عز الدين كيكاوس بن كيخسرو بن قليج أرسلان بن مسعود بن قلـــيج أرسلان، صاحب بلاد الروم، كانت ولايته سنة ٦٠٧، (أبو الفداء كتاب المختصر في أخبار البشر، الجزء السادس، ص ٢٠).

بالمريدين من الصوفية الذين يريدون الانتفاع بتعاليمه والاقتداء به، وحاول التقرب منه كثــير مــن الناس الذين ذُهشوا من كراماته، وكانوا يقتربون منه ليُبدِّدوا شكوكهم في صــحتها(١). وفيها تزوج من أم تلميذه الصدر القونوي (ت ٦٧٣ هــ)(*) الذي كان من أشهر تلاميذه وهو صاحب المؤلفات العديدة في التصوف.

آثــر ابــن عربــي السياحة على البقاء في قونية، فاستأنف تجواله خلال بلاد الأناضــول، بصــحبة نفر من الصوفية، وقد زار معظم مدنها، وقد ذكر في الفتوحات معظــم مـــن لقــيهم مــن أهل الطريق فقال: "لقيت واحداً منهم بدنيسر(**) من ديار بكر"(***) (٢) كذلك قوله: "وأخبرت أن واحداً منهم... من أهل أرزن الروم(****)... كان

---

(١) شذرات الذهب، طبع القدسي، القاهرة سنة ١٣٥١، الجزء الخامس، ص ١٩٦.

(*) القونوي، (... - ٦٧٣هــ) محمد بن إسحق بن علي القونوي الرومي، صدر الدين، صوفي مــن كــبار تلامــيذ الشيخ محي الدين بن عربي. تزوج ابن عربي أمه ورباه. كان شافعي المذهــب.. من كتبه النصوص في تحقيق الطور المخصوص... مولده ووفاته بقونية (جامع كــرامات الأولــياء للنبهانــي، الجزء الأول، ص ١٣٣، كشف الظنون، الجزء الثاني، ص ١٩٥٦، مفتاح السعادة، الجزء الأول، ص ٤٥١، ثم الجزء الثاني، ص ٢١١).

(**) دنيســر، بضم أوله، بلدة عظيمة مشهورة في نواحي الجزيرة قرب ماردين بينهما فرسخان، ولهمــا اسم آخر يقال قوج حصار، رايتها وأنا صبي وقد صارت قرية، ثم رأيتها بعد ذلك بــنحو ثلاثين سنة وقد صارت مصراً لا نظير لها، كبراً وكثرة وأهل وعظم أسواق، وليس بهــا نهــر جــار وإنما شربهم من آبار عذبة طيبة مرية، وأرضها حرة وهواؤها صحيح (ياقوت الحموي معجم البلدان مجلد ٢، ص ٤٧٨).

(***) ديــار بكر، هي بلاد كبيرة واسعة تنسب إلى بكر بن وائل بن قاسط .. بن معن بن عدنان، وحدّهــا ما غرّب من دجلة إلى إلى بلاد الجبل المطل على نصيبين إلى دجلة، ومنه حصن كــيفا وآمد وميّافارقين وقد تجاوز دجلة إلى سِعِرت وحيزان وما تخلل ذلك من البلاد، ولا يتجاوز السهل (انظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، مجلد ٢، ص ٤٩٤).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ١٠.

(****) ارزن الــروم، هي مدينة مشهورة قرب خلاط، ولها قلعة حصينة، وكانت من أعمر نواحي أرمينــية، وقد نسب إليها قوم من أهل العلم منهم أبو غسّان بن عياش بن إبراهيم الارزني، حــدّث عــن الهيثم بن عدي وغيره، ويحيى بن محمد الأرزني الأديب، وقد فتحت على يد عــياض بن غنم بعد فراغه من الجزيرة سنة عشرين صلحاً على مثــل صلح الرها (معجم البلدان، المجلد ١، ص ١٥٠).

يعظمني ويرى لي كثيراً، واجتمعت به في دمشق وفي سيواس... ولي سنون فقدته في دمشـــق، فمـــا أدري هل عاش أو مات[١]. وقد وصل في تجواله إلى أعالي الشمال في أرمينيا حيث يتجمد ماء الفرات في الشتاء[٢].

ولقد اختتم ابن عربي رحلاته وسياحاته الطويلة بزيارة بغداد حوالي ٦٠٨ هـــ قاصـــداً الـــتعرف فـــيها إلـــى صـــوفي عظيم، كان صاحب مدرسة في بغداد للوعظ والمجـــاهدات الصـــوفية وهـــو الصوفي الشهيـــر شهاب الدين عمر السُهروردي (ت ٦٣٢ هـــ)[*] صاحب كتاب "عوارف المعارف"، وشيخ مشايخ الصوفية في بغداد، وقد وصـــف ابن العماد المقابلة الأولى بين الشيخين: نظر كل منهما إلى الآخر وقتاً طويلاً فـــي صـــمت وانفصـــلا دون أن ينطق بكلمة، وبعد هذه المقابلة بمدة قال السهروردي رأيـــت فيه "أنه بحر الحقائق"[٣]. وسرعان ما تجمّع حوله التلاميذ، وآثروا طاعته على طاعـــة الخليفة والخضوع له، وذلك بعد أن أفَلَت السلطة الزمنية من أيدي الخلفاء. وقد كـــان له شأن مع الملوك يستشيرونه في أمور الدولة فقال: "هذه وصية ونصيحة كتبت بهـــا إلى السلطان الغالب بأمر الله كيكاوس صاحب بلاد الشام... بلاد اليونان... "فأنت نائـــب الله في خلقه وظلّه الممدود في أرضه، فأنصف المظلوم من الظالم، ولا يغرنّك أن الله وسّـــع عليك سلطانك... على إقامتك على الجور وتعدّي الحدود... فتدبرّ كتابي تُرشـــد إن شاء الله تعالى ما لزمت العمل به، والسلام"[٤]. ونراه بعد ذلك في مكة سنة ٦٠١هـــ عاكفاً على عبادته المعتادة في الكعبة، ويكتب شرحه على "ترجمان الأشواق" ليُســـكت أصـــوات الفقهاء الذين هاجموا ما ورد في ديوانه من تشبيب "بالنظّام" وما فيه

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٩٩.

(*) الســـهرودي، عارف صوفي مسلّك، صحب عبد القادر الجيلاني، وكان له في التصوف قدم ثابـــتة، ولـــي عدة رُبط للصوفية. أنفذه الخليفة الناصر رسولاً إلى الملك العادل بدمشق سنة ٥٩٧هـــ وإلى خوارزم شاه سنة ٦١٤. له تصانيف عديدة مشهورة، توفي سنة ٦٣٢هـــ. (النجوم الزاهرة، الجزء السادس، ص.ص ١٦٥-١٦٦).

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩٤.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٦٣٨.

مــن لهجــة حسية شهوانية تشيع في قصائده دون أن يدركوا معانيها الصوفية فيقول: "كان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحبشي(*) والولد إسماعيل بن سودكين(**) ســألاني عن ذلك، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكر أن هذا من الأسرار الإلهــية، وأنّ الشــيخ يتســتّر لكونــه منسوباً إلى الصلاح والدين... فلما سمعه ذلك المنكر... تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به من أقاويلهم من الغزل والتشبيب، ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية..."(١).

ويُظــن أنه زار الأماكن المقدسة في المدينة والقدس قبل زيارته الأخيرة لمكة، أو قــبل واحــدة من زياراته السابقة إذ ليس من الممكن تحديد تاريخها، وعلى الأرجح أنهــا ليســت بعــد عــام ٦٢٦هـــ (١٢٢٨م) أي السنة التي وقعت فيها القدس بيــد الصــليبيين(٢)، وقد عُرف موقفه من النصارى في رسالته لكيكاوس، مما يرجح زيارته لهــا قبل احتلال الصليبيين لها، وقد أشار إلى هذه الزيارة بقوله: "فلما وصلت أم القرى بعــد زيارتــي أبانــا خلــيل الرحمن، الذي سنّ القرى، وبعد صلاتي بصخرة القدس والأقصى..."(٣).

وقــد لــبّى ابــن عربي دعوة السلطان كيكاوس مرة ثانية إلى مملكته في بلاد الــيونان، وتنــبأ له بالنصر، إذ كانت الحرب قائمة ضد إنطاكية، فأرسل له من ملطية رســالة منظومة يبشره فيها بالنصر وقد تمّ له ذلك فعلاً بعد عشرة أيام، وقد أشار في الفتوحات إلى ذلك بقوله: "رأينا ونحن بسيواس في شهر رمضان، والسلطان الغالب... يحاصــر إنطاكــية، فرأيــت كأنه نصب عليها المجانيق ورماها بالأحجار، فقتل زعيم

(*) بدر الحبشي، سبق التعريف به.

(**) أحــد تلامــيذ الشيخ محي الدين ابن عربي الملازمين له مع بدر الدين الحبشي وله رسالة خاصة من ابن عربي في سؤال إسماعيل بن سودكين.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٣٧.

(٢) يــرجع إلى قوله في "الفتوحات": فلما وصلت أم القرّى... (وأم القرّى هي مكة) الجزء الأول، ص ١٢، (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٦).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٢.

القـــوم.. فكـــان كما رأيت بحمد الله وفتحها يوم عيد الفطر... فكتبتُ له من ملطية قبل فتحه إياها بأبيات أذكر فيها رؤياي..."(١). ومن هذه الأبيات قوله:

قصدت بلاد الكفر تبغي فتحهـــا ... فأبشر فـــإن الروم فيك لفـــي خُسر
رأيت لكم رؤيا تدل على النصر ... وفتح بـــلاد الكفر والقتل والأســـر
قتلتـــم بأحجار المجانيق كبشهـــم ... فأولتهـــا الآراء تُعضد بالنصـــــر
فدونك فانهض أيها الملك الـــذي ... علا أمره فوق السماكين في النسر
إذا جاء نصر الله والفتح فلتجـــد ... بما لك من خيرعلى العسر واليسر(٢)

ومـــن خـــلال هـــذه الســياحات الطويلة المتواصلة التي قام بها إتماماً لمهمة الصوفي الســـائح، المؤتمِر بالأمر الإلهي، وإقامته في أجواء قاسية لمدة طويلة كما في أرمينيا، فضلاً عن مجاهداته، وعبادته، وتعرضه لنفحات الأمر الإلهي والسرّ الرباني مع زهده الشـــديد في دنياه، إضافة إلى ما أنتجه من مؤلفات وما أنشأه من مصنفات، كل ذلك أثّر فـــي صحته وأدى به إلى البحث عن الاستقرار، واشتدت عليه الآلام، لما دخل في سن الشـــيخوخة، فحمله ذلك على تلمس جوّاً أكثر اعتدالاً فنزل قلب سورية التي كان يراها أطيـــب بلاد الدنيا مقاماً، ومن ناحية أخرى رغب سلطان دمشق أن يستبقيه إلى جواره لِمَـــا له مـــن شهرة طبقت الآفاق، وعمّت بلاد المشرق كلها دون منافس له سوى ابن الفارض الشاعر المصري الصوفي المشهور(٣).

مـــن المحقـــــق أن ابن عربي قـــد استقر به المقام في دمشق ابتداء من سنة ٦٢٠هــــ (١٢٢٣م) وهو في الستين من عمره، ولم يغادرها حتى وفاته، وكانت هذه المـــرحلة مرحلة تلقّي الواردات الإشراقية حيث انعكست على أكبر مؤلفاته "الفصوص" و "الفـــتوحات" و "الديوان"، وتعددت الرؤى والتجليات التي يغلب عليها البعد عن العادة كمـــا يرى بلاثيوس، ويصفه بما لا يتفق وحقيقة أمره فيقول عنه أنه في ليلة من شهر

---

(١) بلاثيوس (أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) لـــم ترد هذه الأبيات في كتاب أسين بلاثيوس، ولكن المترجم، د. عبد الرحمن بدوي اثبتها في الترجمة زيادة في الايضاح (المرجع السابق، ص ٧٧، ٧٨).

(٣) ابن عربي – الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٦٩ (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٨٥).

ربـــيع الثانـــي سنة ٦٢٧هــ (١٢٢٩م) أصابته هلوسة بصرية حادّة جداً، فعلى أرضية من النور الأحمر ظهر لعينيه شكل هندسي ذو لون أبيض يحيط باسم "هو"(*) الذي يدلّ عـــند الصوفية على الماهيّة المشخّصة لله، فلما شاهد ابن عربي ذلك غشي عليه. فهذا إن دلّ علـــى شيء فإنه يدل على عدم دراية بلاثيوس بحقيقة التصوف لدى ابن عربي والصـــوفية، إذ أن مـــا يراه هلوسة ليس سوى كشف لحقيقة إلهية تحقق بها ابن عربي كـــثمرة مـــن ثمرات المجاهدة التي وصل بها ابن عربي إلى غاية المطاف فقال: " في ليلة تقييدي لهذا الفصـــل، وهي الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وســـتماية، الموافقة ليلة الأربعاء، الذي هو الموفي عشرين من شباط، رأيت في الواقعة ظاهـــرة الهويّـــة الإلهية شهوداً وباطنها مشهوداً محقّقاً ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشـــاهدنا، فحصـــل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقـــه... والشكل نور أبيض في بساط أحمر له نور أيضاً في طبقات أربع... فما رأيت ولا علمـــت ولا تخيلـــت ولا خطـــر علـــى قلبي مثل صورة ما رأيت في هذه الهويّة (الهويّة)..."[١].

زد على ذلك أن بلاثيوس قد حكم عليه بالاختلال العقلي لأنه لم يخضع لسطان العقـــل فـــي كـــتابة مؤلفاته حيث كان يتلقّى إلهامات ربانية، ووحي إلهي يملي عليه ما يجـــب علـــيه كتابته، حتى أنه لم يكن له الاختيار في ذلك، ولعلّ بلاثيوس ممن ينطبق علـــيه قول ابن عربي "لا يعرف ذلك إلا من ذاق"، لذلك جاء تفسيره لواقع ابن عربي بأنـــه حالـــة مَرَضِيَّة دون أن يعبأ بما هو فيه من خصوصية، وقد أشار ابن عربي إلى حقـــيقة ذلـــك قائلاً: "وربما أُلحق بذلك الآيات التي تليها، وإن كان ذلك ليس من الباب ولكن فعلته عن أمر ربي الذي عهدته، فلا أتكلم إلاّ على طريق الإذن، كما أني سأقف عـــند ما يُحَدُّ لي، فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولانجري نحن في مجـــرى المؤلفين، فإن كل مؤلَّف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبوراً في اختياره، أو تحـــت العلـــم الـــذي يبثه خاصة، فيلقي ما يشاء، ويمسك ما يشاء أو يلقي ما يعطيه

(*) الشكل كما ورد في الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاق)، هو، ص ٥٩١.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٩١.

العلم، وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى تبرز حقيقتها. ونحن في تواليفنا لسنا كذلك، إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم... فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر مّا بادرت لامتثاله وألّفته على حسب ما يُحدُّ لها في الأمر. فقد يُلقى الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفيّة لا يشعر بها إلا أهل الكشف. ثم ما هو أغرب عندنا أنه يلقى إلى هذا القلب أشياء يُؤمر بإيصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق، فلهذا لا يتقيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه، ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي... وقد أُذن لي في تقييد ما ألقيه بعد هذا فلا بد منه"[١].

هكذا كان للراحة المادية وهدوء النفس اللذين نعم بهما ابن عربي الفضل في امتداد أيامه، فمضت هادئة مريحة، تحيط به أسرته وتغمره كل أنواع التبجيل والتكريم، فظل عاكفاً على عبادته يحرر مصنفاته على الرغم من بلوغه الثمانين من عمره. وعُني الملك الأشرف ابن الملك العادل في دمشق، شأنه شأن سلفه، بحضور دروسه، وتلقّى الإجازة من يده لرواية جميع كتبه التي تبلغ نيفاً وأربعمائة، وذلك قبل وفاته بثلاث سنوات، في سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٤م)[٢]. ثم إن قاضي قضاة الشافعية وهو شمس الدين أحمد الخوييّ كان يخدمه خدمة العبيد، تقديراً له وتقرباً منه، ولزيادة التمكن من الإفادة من علومه والاقتداء بسيرته. كما أن قاضي قضاة المالكية التمس الشرف بتزويجه بنته، وترك منصب القضاة بنظرة وقعت عليه من ابن عربي[٣]. وقد وقّر له القاضي محي الدين بن

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٧٤، (صادر)، ص ٥٩. (أنظر أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته، ص ٢٦١).

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢، (ترجمة ابن عربي الواردة في أول الكتاب، الجزء الرابع، (صادر)، ص ٥٥٥).

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٨، (صادر)، ص٥٥٩، (من الترجمة في أول الكتاب).

الزكـــي[*] معاشاً أجراه عليه في دمشــق، فرتب له كل يــوم ثلاثين درهماً، كما آواه في منزله"[١].

بيئته وخصائص عصره:

قضـــى ابـــن عربي شطراً كبيراً من حياته في موطنه الأصلي "الأندلس" حيث وُلـــد فـــيها ونشأ وترعرع في ربوعها، وعاش ما يقرب الأربعين سنة من سنيّ حياته الأولى في هذه البلاد الخصبة من حياة المسلمين العامرة بالعلم والأدب.

احتلــت الأندلـــس موقعـــاً جغرافياً ممتازاً كان له أثره في إثرائها في مختلف مجـــالات حياتها. فقد كان له أثره في خصوبة تربتها واعتدال جوها وحسن مناخها بما كـــان ســـبباً فـــي صـــحة أجسام أهلها وقوة جنانهم، وسعة إدراكهم، وخصوبة خيالهم وسرعة خاطرهم وشدة ذكائهم، مما دعا "لسان الدين الخطيب"[**] أحد وزرائها الأعلام إلـــى وصفهـــا بقوله: "خـــصّ الله تعالى بـــلاد الأندلس من الرّبيع وغدق السُقيا ولذاذة الأقـــوات... وكـــثرة المـــياه، وتـــبحّر العمران وجودة اللّباس... ونبل الأذهان، وفنون الصـــنائع وشـــهامة الطباع، ونفوذ الإدراك، وأحكام التمدن والاعتمار بما حُرمه الكثير من الأقطار مما سواها"[٢].

(*) هو محي الدين بن الزكي القاضي الدمشقي، صحب صلاح الدين الأيوبي حين استيلائه على القـــدس، وخطـــب الخطبة في مسجد القدس بعد الاستيلاء عليه. (ابن الأثير، الجزء الحادي عشر، ص ٣٦٥، ابن أبي أصيبعة، الجزء الثاني، ص ٢٤٠).

(١) ابـــن عربـــي، المصـــدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٩، (صادر)، ص ٥٦٠ من الترجمة نفسها.

(**) لســـان الدين الخطيب، (٧١٣-٧٧٦هـــ) (١٣١٣-١٣٧٤م) هو محمد بن عبد الله بن سعيد الســـلماني، اللوشـــي الأصـــل، الغرناطـــي الأندلســـي، أبو عبد الله الشهير بلسان الدين بن الخطيـــب، وزيـــر، مؤرخ، أديب، نبيل، ولد ونشأ بغرناطة واستوزره سلطانها أبو الحجاج يوسف بي إسماعيل سنة (٧٣٣هـــ)، كان يلقب بذي العذارتين، القلم والسيف، ويقال له "ذو العمريـــن" لاشـــتغاله بالتصـــنيف في ليله، وبتدبير المملكة في نهاره، (نفح الطيب للمقري، (بولاق)، المجلد الثالث والرابع، دائرة المعارف الإسلامية، ١/١٥٠).

(٢) المقري، نفح الطيب، الجزء الأول، ص ٢٥٤. (انظر عبد الحفيظ فرغلي، مرجع سابق ص ٨).

ويقــول أبــو عامر السُّلَمي عن إقليم الأندلس: "هو خير الأقاليم وأعدلها هواء وتــراباً وأعذبهــا ماءً وأطيبها هواءً وحيواناً ونباتاً، وهو أوسط الأقاليم وخير الأمور أوســطها"[١]. كذلك وُصفت الأندلس بما جمعته من مزايا البلدان المختلفة وتفردت بها فقــيل: "الأندلــس شــامية في طيبها وهوائها، يمانية في اعتدالها واستوائها، هندية في عطــرها وذكائهــا، أهوازيــة في عظم جباياتها، صينية في جواهر معادنها، عدنية في مواقع سواحلها"[٢]. واشتهرت في الأندلس مدن كانت لها مزايا في تلك الأمور المتقدمة مــن بيــنها: "مُرسية" وهي تقع على وادي شقّورة قرب مصبّه، وهو قسيم نهر الوادي الجديد الكبير، وهي في شرق الأندلس، تشبه إشبيلية في غربه بكثرة المنازه والبساتين.

وقــد كانــت مرسية حاضرة شرق الأندلس في العصر الإسلامي، وهي مدينة إســلامية مُحدثــة، بُنيت في أيام الأمويين الأندلسيين[٣]، وازدهرت مرسية في عصر الخلافة وعمرت، وأصبحت من حواضر الأندلس الكبرى، حتى سقطت الخلافة الأموية بقرطــبة وتمزقت وحدة الأندلس. وقد تعاقب على مرسية حكومات عدة على أثر ذلك حتى آلت إلى المرابطين، ثم الموحدين، ثم استولى عليها ملك قشتالة في سنة ٦٤١هــ وكانــت مرســية بلد العلم والأدب، وقد وفد من علمائها عدد كبير إلى المشرق وعلى الأخــص مصــر. وفــيها وُلد ابن عربي سنة ٥٦٠هــ، ومنها وفد إلى المشرق حيث استقر به المقام في دمشق.

ومــن هذه المدن إشبيلية، وهي من قواعد الأندلس، لها خمسة عشر باباً، وهي فــي غرب الأندلس وجنوبه، وبينها وبين قرطبة أربعة أيام، وهي مدينة أوّلية، ومعنى اســمها المدينة المنبسطة[٤]. وتتوسط "إشبيلية" سهلاً فسيحاً، كانت زمن المسلمين مدينة عامــرة، بها أسواق قائمة، وتجارات رائجة، وتمتعت في عهد بني أميّة بازدهار شامل فــي حــياتها، وأقام فيها الأمراء المنشآت العظيمة، وشهدت على تعاقب الولاة تقدماً لم

---

(١) المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٢٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، خاتمة الكتاب، (صادر)، ص ٥٥٤.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، خاتمة الكتاب، (صادر)، ص ٥٥٤.

تشـــهده من قبل لا في عصر الرومان، ولا في عصر القوط، ووصل بها الأمر إلى أن أصـــبحت أعظـــم مدن إسبانيا الإسلامية بعد أن تخلت لها قرطبة عن الزعامة(١). وقد كانـــت عـــروس بـــلاد الأندلس وقاعدتها، وبرع في ظلالها كثير من الأدباء والعلماء والفنانيـــن(٢). وفـــي هاتين المدينتين "مرسية" و "إشبيلية" ولد ابن عربي وعاش الشطر الأول من حياته، في تلك الظلال الباسقة من العلم والعرفان(٣).

ومـــــن مدنها أيضاً مما وردت فـــي رحلات ابن عربي وسياحاته "المريّة"(*) و"قرطـــبة"(**) و "غرناطة"(***) و "سرقسطة"(****) و "طليطلة"(*****) و "بلنسية"(******) وغـــيرها كثـــير. وهناك العديد من المدن التي تصوّر الحضارة الإسلامية العربية في الأندلس منها: مدينة الزهراء(*******) وشذونة(********) ودانية(********).

---

(١) المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٣٠٨.

(٢) دائرة معارف الشعب، مادة أندلس.

(٣) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص ١١.

(*) المـــرية، من إقاليم الأندلس بين مملكتي مالقة ومُرسية وهي مدينة مسوّرة على حافةبحر الـــزقاق (مضـــيق جبل طارق) وهي باب الشرق مفتاح الرزق، ولها بر فضي، وساحل تـــبريّ، وبحـــر زبـــرجدي، وقد كانت تابعة لبجانة ثم قويت وأصبحت بجانة تابعة لها (تقويم البلدان لأبي الفداء، ص.ص ١٧٦-١٧٧).

(**) قرطبة، من مدن الأندلس كانت عاصمة الخلفاء الأمويين، يوجد فيها قصر الزهراء.

(***) غرناطة، عاصمة الملمكة العربية في الأندلس سابقاً فيها قصر الحمراء.

(****) سرقسطة، ثغر في الأندلس.

(*****) طلـــيطلة، مديـــنة في إسبانيا قرب مدريد، فتحها طارق بن زياد، سنة ٤١٧، وفيها آثار عربية فخمة.

(******) بلنسية، مدينة في الأندلس كانت من عواصم الحضارة العربية.

(*******) بـــناها عـــبد الرحمـــن الثالـــث، مشـــهورة بأعمدتها المستجلبة من روما والقسطنطينية وقرطجنة، خربت في ثورة البربر.

(********) شـــذونة، بلـــدة بجنوبي الأندلس في إقليم وادي باش، كانت قاعدة ولاية إشبيلية، وكانت حاميتها من عرب فلسطين.

(********) قصبة الناحية الشمالية الشرقية من كورة القنت الإسبانية، ازدهرت تحت الحكم العربي.

هـذه هي الأندلس التي أفتتحها المسلمون في سنة ٩٢هـ بقيادة طارق بن زياد وقـد سـيطر عليها المسلمون وحكموها زهاء ثمانية قرون، ازدهرت خلالها الحضارة الإسـلامية، واشـتد عضد المسلمين، وغدت مركزاً علمياً وحضارياً... ومركز إشعاع ونـور لعالم الغرب يمده بالعلم والتقدم، فغدت الأندلس بعدها جناحاً إسلامياً آخر تنافس جناح المشرق الإسلامي علماً وثقافة وتألقاً وازدهاراً[١].

كانـت البيئة العربية في ذلك الوقت حيث نشأ ابن عربي بيئة خصبة مزدهرة بـالعلم والمعارف، وقد وقفت والمشرق العربي على قدم المساواة في حضارتها، حتى أن التـنافس بيـنها أدّى إلى ظهور عدد كبير مـن العلماء المبرّزين فـي شتى أنواع العلـوم، وعلى الأخص التصوف الذي ازدهر وامتدت أصوله واتسعت معارفه حتـى شـملت بقاعه الشاسعة، وقد ظهر به عدد كبير من العلماء الأجلاّء وأصحاب المواقف الدينـيـة الذيـن رسـخت أقدامهم وقويت شوكتهم، ومضوا في نشر المعرفة والنور يُضيئون به عقول الناس من حولهم.

وقـد شـهد عصر ابن عربي فحول الفكر والمعرفة، وظهر أقطاب التصوف أمـثال السهروردي البغدادي، والشاذلي[*]، والبدوي[**]، والدسوقي[***]، وابن الفارض

---

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ٩.

(*) علـي بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم بن هرمز الشاذلي المغربي، رأس الطائفة الشاذلية – مـن المتصوفة – وصاحـب الأوراد (حزب الشاذلي، ٥٩١ – ٦٥٦هـ) تفقه وتصوفي فـي تونـس – رحـل إلـى بلاد المشرق فحج ودخل العراق ثم الإسكندرية.(عبد الوهاب الشـعرانـي: الطـبقات الكبرى، ط القاهرة، ١٣٤٣هـ، جـ٢، ص٤، فهرست الكتتخانة، جـ٢، ص١١٢، جـ٧، ص١٢. (Brock . 2 : 583, S,1 : 804).

(**) أحمـد بـن علي بن إبراهيم الجسيني، أبو العباس البدوي – المتصوف صاحب الشهرة في الديـار المصـرية – توفي ودفن في طنطا (٥٩٦-٦٧٥هـ)، (ابن العماد، شذرات الذهب، جـ٥، ص ٣٤٥، الشعراني، الطبقات الكبرى، جـ١، ص ١٥٨، ابن تغري بردي، النجوم الزاهـرة، القاهرة، جـ٧، ص ٢٥٢ وهو فيه "أبو الفتيان ويعرف بأبي اللثامين السطوحي" لأنه مكث على السطوح مدة ١٢ سنة/ فولرز: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد١، ص ٤٦٥ -٤٧٢.

(***) الدسوقي، (٦٣٣-٦٧٦هـ) إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد، يتصل نسبه بالحسين السـبط، مـن كـبار المتصوفين، من أهل دسوق، تفقه على مذهب الشافعي ثم اقتفى آثار الصـوفية وكثر مريدوه (عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، جـ١، ص.ص ١٤٣- ١٥٨).

سلطان العاشقين (ت٦٣٢هـ)، وجلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ) والتلمساني (ت٦٩٠هـ)، وأبي العباس المرسي (ت ٦٤٠هـ) والخزرجي وعبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩هـ) وأبي مدين المغربي وكثير غيرهم، وعمرت بهم بلاد الإسلام في شرقها وغربها.

ولا يخفى ما للتصوف من أثر كبير في تهذيب النفوس وكبح جماح الشهوات، فقد مرّ في أطواره المختلفة، وتحول من مجرد نزعة تقشفية إلى التغلغل في صميم الحياة الإنسانية وجوانبها المختلفة، وأصبح بعد ذلك يمثل ناحيتين هامتين إحداهما: الجانب العلمي وما يتطلبه من مجاهدة وقهر للنفس وسلوك خاص، ورياضة روحية من صوم وعزلة وسهر وجوع وصمت وفكر وسياحة وذكر. والجانب الثاني هو النظري الذي هو ثمرة المجاهدة وما يحسه العارف من أحاسيس القرب والمشاهدة، أو الوجود والأنس وغير ذلك(١).

فإذا كانت البيئة الطبيعة والعلمية تتمثل على النحو الذي أوردناه، فإن عصره السياسي والاجتماعي يمثل فيما سيطر على البلاد من ظروف وأحداث متباينة مختلفة عن البيئة السابقة. إذ أن عصر ابن عربي منذ ولادته كان عصر حروب ومنافسة بين حكام هذه البلاد، فقد رافقت طفولته أحداث بين المرابطين والموحدين مما حدا بوالده إلى الانتقال إلى إشبيلية كما أسلفنا، كما كان لظهوره كصوفي كبير بعد ذلك أثر كبير في نفوس فقهاء بلاده، فكان لآرائه وأفكاره صداها البعيد، مما أثار عليه أحقاد علماء الرسوم وعلماء الظاهر، وحرك شعور بعض المتصوفين المتزمتين ممّن ناصبوه العداء(*)، كما التفّ حوله مؤيديه ومناصريه والمدافعين عنه ضد أعدائه أصحاب النزعات المتطرفة.

ومن الصعب أن نقرر ما إذا كانت مكانة ابن عربي قد جاوزت نطاق دائرة تلاميذه المعجبين به، بل يغلب على الظن- كما يرى بلاثيوس- أنه لم يكن معروفاً في الدوائر الحكومية العليا، ولدى السلطان، أو أنه كان معروفاً لديهم، ولكنهم أغفلوا ذكره(٢).

---

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ١٣.

(*) أمثال الشيخ سعد الدين التفتازاني، والبقاعي، وابن الخياط وغيرهم ممن سيرد ذكرهم.

(٢) بلاثيوس (ميجيل أسين)، مرجع سابق، ص٤٦.

فالمنزلة التي سيلقاها ابن عربي إذن في المشرق لدى الخلفاء، يقابلها بعض التحفظ من ملـوك المغرب، ويمكن تعليل ذلك بأن السلطة في ذلك الوقت كانت في يد الموحدين، وكـانوا بصـدد تكوين دولتهم في الأندلس، وتوطيدها في إفريقيا، ومُنشئوا الدول عادة يقفـون من كل من يظن له نفوذ موقف التحفظ، لا سيما وهم يدركون أن للدين سطوته ورهبـته، وأن التصوف بخاصة يحمل أصحابه على التضحية والفداء، وهم لا يريدون إثـارة الحمـية الصـوفية في النفوس حتى لا تتحول مع الزمن إلى ثورة عاتية ربما تقضي عليهم وتبدّد دولتهم(١).

إضـافة إلـى ذلك هناك سبب آخر كان له أثره في ابن عربي، وهو أن سلطة الفقهـاء كان لها في ذلك الوقت تأثير مضاد ضد الصوفية، وهم ما زالوا يحملون لواء الخصـومة للتصـوف وأنصاره، وقد استطاعوا بتأثيرهم أن يوغـروا صدر السلطان ضـد شـيخ مـن كبار الصوفية وهو "أبو مدين"(*) شيخ ابن عربي المميـز وقد أراد بالفعل أن يزيل ما أُلصق بهذا الشيخ المجاهد من اتهامات زيّنهـا لـه الفقهاء، فدارت بينه وبين السلطان يعقوب(**) مناقشة حادة في شأنه انتهت على غير ما كان يرجو ابن عربي، فخرج غاضباً من عنده(٢). وقد أشار ابن عربي إلى ذلك من طرف خفي مؤكداً مـا وقـع بيـنه وبيـن السلطان فقال: "دخلت على بعض الصالحين بسبته على بحر

---

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر مرجع سابق، ص ٦٧.

(*) أبو مدين – سبقت الإشارة إليه.

(**) أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن صاحب المغرب والأندلس، كانت ولايته خمس عشـرة سـنة، وكان يتظاهر بمذهب الظاهرية، وأعرض عن مذهب مالك، وتلقب يعقوب المذكـور بالمنصور، توفي في ربيع الآخر، وقيل في جمادي الأولى وعمره ثمان وأربعون سـنة، في مدينة سـلا ملك بعده ابنه محمد بن يعقوب وتلقب بمحمد الناصر، ومولد محمد المذكـور سـنة ست وسبعين وخمسمائة. وعبد المؤمن وبنوه جميعهم كانوا يسمون بأمير المؤمنين. (أبو الفداء: الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل، تقويم البلدان، بيروت، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، الجزء الخامس، ص ١٢٥).

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ)، المرجع السابق، ص ٦٧.

الزقاق(*)، وكان قد جرى بيني وبين السلطان من الكلام ما يوجب وغر الصدور ويضع في القدر، فوصل إليه الخبر، فلما أبصرني قال: يا أخي ذَلَّ من ليس له ظالم يعضده، فقلت له: وضلّ من ليس له عالم يرشده، فقال يا أخي: الرفق الرفق: فقلت له: ما دام رأس المال محفوظاً أعني الدين، فقال: صدقت، وسكت عني..."(١). وقد مات أبو مدين في تلمسان نتيجة ذلك، متقلاً من آلام الرحلة المتعجّلة، وهذا ما دفع ابن عربي إلى الإسراع في مغادرة المغرب نهائياً إلى المشرق، علّه يجد مجالاً أنسب لأفكاره، وأقل تعرّضاً لتأثير الفقهاء الذين قضوا على شيخه أبا مدين(٢). على أن ما فقده ابن عربي من منزلة كريمة لدى هؤلاء الحكام لم يكن ليفتّ بعضده، أو يترك أي أثر في نفسه، بل نجده قد استعاض عن ذلك بما هو أعز جانباً، وأرفع مقاماً، وأعلى شأناً لدى جميع ملوك المشرق الإسلامي، وحقق مكانة عالية لديهم، فقد بدأها بمصر برفقة الحصّار كما ذكرنا. ولا ننسى ما أصابه من محنة في مصر نتيجة نقمة الفقهاء عليه هو أيضاً، كان ذلك سنة ٦٠٣هـ. في عهد الملك العادل(**)، وذلك عند ظهور

(*) إشارة إلى مضيق جبل طارق، وقد أشار إليه الملك المؤيد عماد الدين بن إسماعيل (أبو الفداء صاحب حماة في تقويم البلدان، ط باريس، سنة ١٨٤٠، ويقول ياقوت الحموي في معجم البلدان م٣، ص ١٤٤: والزقاق مجاز البحر في طنجة، وهي مدينة بالمغرب على البر المتصل بالاسكندرية والجزيرة الخضراء وهي جزيرة في الأندلس، أشار إليه أسين بلاثيوس في مرجعه السابق، ص ٤٦.

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٧٠١، رسالة روح القدس، ص ٢٦.

(٢) بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٤٦.

(**) أبو بكر بن أيوب، كان حازماً متيقظاً غزير العقل، واتسع ملكه، وكثرت أولاده، ورأى فيهم ما يحب. ولم ير أحد من الملوك الذين اشتهرت أخبارهم في أولاده من الملك والظفر ما رآه الملك العادل في أولاده وقد خلف ستة عشر ولداً ذكراً غير البنات. وهو أخ السلطان الأيوبي. وقد أحضره من حلب إلى مصر وجعله نائباً عنه فيها. ولما أخذ السلطان حلب من أخيه العادل أقطعه حرّان والرُّها بدلاً عنها. وقد اشتد به المرض وهو في عالقين عند عقبة أفيق، ثم توفي هناك ولم يكن عنده أحد من أولاده حاضراً، وقد دفن في دمشق. (أبو الفداء، كتاب المختصر في تاريخ البشر، الجزء الخامس، ص ٩٤، الجزء السادس، ص ١٥).

بعض الخوارق على يديه وجماعة من الصوفية في "زقاق القناديل"[*] بظهور الأنوار المضيئة في أجسامهم التي بددت ظلام الحجرة، ورأى ابن عربي الرجل الذي خاطبه بالإشارة إلى روح المذهب الذي ارتبط باسمه فيما بعد، وذلك هو: "اعلم أن الخير في الوجود والشرّ في العدم... فكان هو لا أنت..." وقد فهم ابن عربي هذه الإشارات وحاول أن يَنظم حولها شعراً يترجم عن معانيها، ويبدو أن عوام الصوفية لم يدركوا جلال هذه المعاني ومدى خطورتها بين غير أهلها، فنقلوا عفواً أو تباهياً إلى أسماع الفقهاء الذين يغارون على السُّنّة، ولعل هؤلاء ما زالوا على موقفهم من عداوة ابن عربي بعد أن شاع من أشعار ترجمان الأشواق التي أخذوها قبل كتابة شرحها، وأُضيف هذا إلى ذلك وحُمل إلى الملك العادل متهمين "ابن عربي" بالكفر والزندقة والثبور وعظائم الأُمور، طالبين منه إهدار دمه حتى يكون عبرة لغيره[1].

وليس بغريب على ابن عربي ألاّ يتأثر ولم يتزعزع إيمانه، إذ كان يتوقع حدوث ما حدث، وقد وطّن نفسه على الصبر على ذلك، جاء في شذرات الذهب "وقد أُوذي الشيخ كثيراً في حياته وبعد مماته، بما لم يقع نظيره لغيره، وقد أخبرهم عن نفسه بذلك، فقد قال في الفتوحات: "كنت نائماً في مقام إبراهيم، وإذا بقائل من الأرواح يقول لي عن الله: أُدخل مقام إبراهيم، إنه كان أوّاهاً حليماً"، فعلمت أنه لا بد أن يبتليني بكلام في عرضي من قوم فأعاملهم بالحلم، قال: ويكون أذىً كثيراً، فإنه جاء بحليم بصيغة المبالغة، ثم وصفه بالأوّاه وهو من يكثر التأوه لما يشاهد من جلال الله"[2]. وقد وطّن الشيخ الأكبر نفسه على الصبر لهذا الأذى حتى يكون جديراً بالتخلّق بمقام الخليلية. ولكن ما يبدوا أن مقام ابن عربي كبيراً لدى أصحاب الشأن، فلم ينالوا منه إثر هذه الوشاية، بل زادته ثباتاً وقوة ومكانة عندهم. يقول أسين بلاثيوس في هذا الصدد: "ومن حسن الحظ في هذه المناسبة أن هذه الاتهامات لم تلق أذناً سميعة عند

(*) أحد الأحياء التي سكنها ابن عربي في مصر (القاهرة) وقد ورد ذكره سابقاً.

(1) ابن عربي، محاضرة الأبرار، القاهرة ١٣٢٤هـ، جـ٢، ص.ص ٢٤، ٣١. روح القدس ص.ص ٩-١٠-١٤ (انظر فرغلي، مرجع سابق، ص ٥٨).

(2) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩٠.

الملــك العــادل لسياســته الحرة السمحة، وكانت توصية من جانب الشيخ أبي الحسن البجّائــي صـــديق ابــن عربي، هذه التوصية كانت كافية لتفسير مذهب ابن عربي في "وحدة الوجود" تفسيراً رمزياً فأمر بإطلاق سراحه"(١).

لــم يــتأثر ابن عربي لهذه المحنة ولم تثبط همته، ولم تنثني عزيمته، ولم تُعقه عــن طــريقه، لأنـــه عــرف هذا الطريق وأدرك نهايته وأيقن بسلامته، واستهان بكل خطــورة فــيه. وبالرغم من الحملات الشعواء التي شنّها الفقهاء ضدّه، فقد تصدّى لها بفضـــل مـــا أوتيه من علم النبوّة، وقد وصف فقهاء مصر والمشرق بأنهم أدعياء دون حقــيقة، فأخبر عن ذلك بما رآه من فقهاء العصر فقال: "..ثم ما وهبك الله من الصولة والقــوة على الفقهاء بدلائل المكارم والفتوة الجارية مع براهين النبوّة. وأما أهل زمانك اليوم يا وليّ، فكما قال الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد علي الترمذي (ت ٢٨٥هــ) رحمـــه الله: ضُعفٌ ظاهر ودعوى عريضة، فأول ما وصلت إلى هذه البلاد سألت عن أهـــل هـــذه الطريقة المثلى عسى أن أجد منهم نفحة الرفيق الأعلى فحُملت إلى جماعة جمعـــتهم خانقـــاه عالية البناء، واسعة الفناء، فنظرت إلى مغزاهم المطلوب، ومنحاهم المـــرغوب، تنظيف مرقعاتهم، بل مشهراتهم، وترجيل لحاهم، غير أنهم يدّعون أن أهل المغرب أهل حقيقة لا طريقة، وهم أهل طريقة لا حقيقة وكفى بهذا الكلام فساداً، إذ لا وصـــول إلى حقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة. وقد قال الإمام المقدم والصدر المبرر أبو سليمان الداراني (ت ٢١٥هــ) رحمه الله: وإنما حُرموا الوصول إلى الحقيقة بتضييعهم الأصـــول وهـــي الطريقة، وقد شهدوا على أنفسهم بفراغهم من الحقيقة، فهي شهادتهم بعيـــنها أنهــــم علـــى غير الطريقة، وهاتان جهالتان منهم وهم لا يشعرون... اتخذوا ظاهـــر الديـــــن شركاً للحُطام، ولازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي إليها من حـــلال وحرام، وسّعوا أردانهم، وسمّنوا أبدانهم فوالله ما أراهم إلا كما حدثني القاضي أبـــي بكـــر بـــن العربي المعافري(*) قال: حدثني المطهر سعد بن عبد الله الأصبهاني قـــال: حدثنا... عـــن سالم مولى ابن حذيفة قال:قال رســـول الله ﷺ: ليجأن بأقوام يوم

---

(١) بلاثيوس (ميجيل أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، مرجع سابق، ص ٦٥.

(*) أبو بكر بن العربي، سبق التعريف به.

القـيامة معهـــم من الحسنات مثل جبال تهامة، حتى إذا جيء بهـم جعل الله أعمالهم هباء..."(١) (٢).

ويدفــع ابــن عربي عن نفسه تهمة العداء مع الفقهاء وذلك لحرصه على الفقه باعتــباره ضـــرورة مـــن ضرورات الطريق، يقول مخاطباً من كتب له هذه الرسالة: "فإيـــاك يـــا أخـــي – عافاك الله من ظن السوء– أن تظن أني أذم الفقهاء من أجل أنهم فقهـــاء أو لـــنقلهم الفقه، لا ينبغي أن يظن هذا بمسلم، وإنّ شرف الفقه وعلم الشرع لا خفـــاء بـــه، ولكـــن أذمّ من الفقهاء الصنف الذي تكالب على الدنيا وطلب الفقه للرياء والسمعة، وابتغى به نظر الناس..."(٣).

ويـــتابع موقفه تجاه الصوفية ميناً أنواعهم وذامّاً لفريق منهم ممن خرجوا عن الروح الصوفية فيقول: "كما أني ذممت الصوفية في كتابي هذا، ولم أرد به الصادقين، وإنما أعني الصنف الذي تزيّا بزيّهم عند الناس وباطنه بخلاف ذلك". ويقول: " وكذلك ذمّـــي للصوفية، أذم هذا الصنف الذي ذكرت، فإن الحلولية والإباحية وغيرهم في هذا الطريق ظهروا وتظاهوا واتصفوا، فهم قرناء الشيطان وخلفاء الخُسراء"(٤).

كذلك الأمر بالنسبة للصالحين من المشايخ والإخوان فقد أبان أحوالهم فقال: "لو دوّنـــت لـــك أحوالهم وسطرت كما سطرت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال والعين العين في الأعمال والجد والإشارات وصحة القصد..."(٥).

أمام هذه الشخصية الفذّة لابن عربي، يمكن أن ندرك مدى الأحداث الهامة في حـــياته التـــي لم تخل من حيوية دافقة وحماس علمي بالغ وإنتاج خصب وفير في كل المعـــارف الصـــوفية التي قوبلت أحياناً بالإنكار والمعارضة، ولقد رأينا لوناً منها في

---

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص.ص ٣٤-٣٥.

(٢) الحديـــث: يقول "لأعلمنّ أقواماً من أمتي يأتون يوم القيامة بحسنات أمثال جبال تهامة بيضاً فيجعلها الله عز وجل هباء منثوراً" سنن ابن ماجه رقم ٤٢٣٥.

(٣) ابن عربي، الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة، ص ١٤.

(٤) ابن عربي، المصدر السابق، ص.ص ١١٥-١١٦.

(٥) المصدر السابق، ص ٨٨.

أثـــناء مـــروره بالقاهرة، والتي اشتدت فيما بعد حتى حرضت الناس على عدم مطالعة كتبه وقراءتها، بل ونادت بإحراقها، وقد وصفه القاريّ بما يتفق وصفاته وأخلاقه فقال: "كان رضي الله عنه شيخاً جليلاً عالي القدر واسع الصدر، متمكناً من العلوم الشرعية، راســخاً فــي أســرار المعــارف الحقيقية، وفي سائر العلوم التي حارت فيها الأفهام والحلــوم... لم يكن في عصره من يوازيه، ولا في دهره من يدانيه، وكان في عصره مــن العلماء الأبرار والمتكلمين النظّار، والفقهاء الأحبار، والمشايخ الكبار ما لم يوجد فــي عصر من الأعصار، وكلهم أقرّوا بعلمه، واعترفوا بفضله، وما بلغنا أن أحداً من فقهــاء دهره وعلماء عصره اعترض عليه، بل كانوا يرحلون من أقاصي البلاد إليه إذ مــا مِــن فــنٌ من فنون العلم المنقول منها والمعقول إلا وكان إماماً فيه، ومقتدى أهله وطالبــيه، وكانـــت القضـــاة والملوك في خدمته، وأهل التصوف والسلوك يسيرون بســيرته[1]، وقــد بلــغ الشــيخ الأكبر لدى الملوك والأمراء منزلة عالية، وصل إليها بالزهد، وقد ورد عن الصوفية هذه الحكمة الخالدة: إزهد فيما أيدي الناس يحبك الناس. كذلــك فقــد وجــد الملــوك في ابن عربي نموذجاً فريداً غير ما كانوا يرونه بالعلماء والفقهـــاء، ففي الوقت الذي يتنافس فيه هؤلاء للتقرب من أولي الأمر وأصحاب السلطة طمعاً فيما ينالونه من مغانم مادية أو أدبية، كان هو ينفُرُ من ذلك، وقد وطّد نفسه على الفــرار مــن كــل قيد يقيد حريته، لذا فقد نال الحظوة لدى الملوك والسلاطين، وحقق منزلة رفيعة لدى هؤلاء جميعاً.

لـــــم يكــن كيكاوس وحده هو الذي كــرّم ابن عربي، بل إن سلاطين آخرين للممـــالك التـــي انقسمت إليها مملكة صلاح الديـــن غمروه بفضلهم، ومن بيـــن هؤلاء الملك الظاهر غازي[*] صاحب مدينة حلب حتى سنة ٦١٣هــ، قد ظل واضعاً ثقته في

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٢٤.

(*) غــازي ابــن الســلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب صاحب حلب كان مولده بمصر في نصــف رمضـــان سنة ثمان وستين وخمسمائة (٥٦٨) وتوفي عن ٤٤ سنة وشهوراً كانت مــدة ملكه لحلب من حين وهبها له أبوه ٣١ سنة (أبو الفداء، الجزء السادس، ص ١٢).

ابـن عربي[١] وأصبحت له كلمة مسموعة لديه في الشفاعة لأصحاب الحاجات، وكثيرا مـا كان الملك يقصده في منزله، وقد رفع إليه ابن عربي في مجلس واحد مائة وثماني عشرة حاجة قضاها الملك جميعاً لأصحابها، ومن بينها إلتماس بشأن رجل اتُّهم بإفشاء سـر خطـير من أسرار الدولة يعد من الخيانة العظمى[٢]. وبلغ نفوذه حداً طغى على نفـوذ أهـل البلاط، بل زاد على نفوذ الفقهاء، وكان ابن عربي يكره الفقهاء بكل قلبه، وكـانوا هـؤلاء لغلـبة الهـوى فـي نفوسهم "قد تركوا المحجة البيضاء وجنحوا إلى الـتأويلات البعيدة ليحققوا ما يريده الملوك من أغراض لهم فيها هوى، محاولين بذلك الإسـتناد إلى نصوص شرعية، رغم أن هذه الفتاوى التي يصدرونها ربما لا يعتقدون بها، ولقد صرح الملك الظاهر غازي لابن عربي: "بأن الأمور التي تُنكرونها عليّ، ما أقدمـت علـى مُنكر منها _ رغم علمي بنكرانه_ إلا بفتوى فقيه وخط يده يشهد على ذلـك"[٣] ولقد بلغت الجرأة بهؤلاء أن يتهموا ابن عربي وأضرابه ممّن هم على الجادة بالزيغ والفساد والزندقة، ويُبرّؤون أنفسهم من هذه التهم التي هم أولى بها منهم[٤]. أما صـاحب حمص "أسد الدين شيركوه"[*] فقد أكرم مقدمه، وأراد أن يستبقيه عنده، ورتب له كل يوم مائة درهم[٥].

---

(١) ابن عربي: الفتوحات، الجزء الرابع ص ٦٩٩. (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٨).

(٢) المصـدر السابق، الجزء الرابع، ص ٦٩٩ وما بعـدها (انظر بلاثيوس، مرجـع سابـق، ص ٧٨).

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٩١، (انظر عبد الحفيظ فرغلي،الشيخ الأكبر، ص ٦٤، وبلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٩).

(٤) المقّري، نفح الطيب، الجزء السابع، ص ١٠١.

(*) أسـد الديـن شيركـوه بن شاذي، صاحب حمـص، أنجد العاضد ووصـل القاهرة في ٤ ربـيع الآخـر لسنـة ٥٦٤هـ ويصحبته ابن أخيه صلاح الدين، وقتل شاور حاكم مصر لاتفاقـه مع الفرنجة ضد مصر. (أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، الجـزء الخامس، ص ٦٢).

(٥) المقّري، المصدر السابق، ص ٢٧.

ولكـــن الملـــك المعظـــم شرف الدين عيسى ابن الملك العادل الأيوبي صاحب دمشـــق فقد كان له شرف جوار الشيخ الأكبر فترة طويلة تقدر بثمانية عشر عاماً، وقد أكـــرم هذا الملك ابن عربي إكراماً كبيراً، وكان ينظر إليه نظرة المريد إلى أستاذه، وقد أذن له ابـــن عربي أن يروي عنه كتبه، ونقل المقّري عن الفيروزآبادي(*): "وقفت على إجازة كتبها للملك العظم فقال في آخرها: وأجزته أيضاً أن يروي عني مصنفاتي، ومن جملتها كذا وكذا حتى عدّ نيّفاً وأربعمائة مصنف"[1].

وقـــد حاول ملك قونية استقدامه مراراً إليه، وكان يكتب إليه يستشيره في كثير مـــن الأمور، وكان ابن عربي يرد عليه بما يراه صالحاً للمسلمين، ومن ذلك مثلاً هذه الرســـالة التـــي كتـــبها ووردت في الفتوحات: " عليك بمراعاة كل مسلم من حيث هو مسلم، وساوي بينهم كما ساوى الإسلام بينهم في أعيانهم، ولا تقل هذا ذو سلطان وجاه ومـــال كثير، وهذا صغير وفقير وحقير، ولا تحقّر صغيراً ولا كبيراً في ذمّته، واجعل الإســـلام كله كالشخص الواحد، والمسلمين كالأعضاء لذلك الشخص، كذلك هو الأمر، فالإســـلام ما له وجود إلاّ بالمسلمين، كما أن الإنسان ما له وجود إلاّ بأعضائه وجميع قواه الظاهرة والباطنة"[2].

(*) محمـــد بـــن يعقـــوب بـــن محمـــد بـــن إبراهيم بن عمر أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي الفـــيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب، ولد بكازرون من أعمال شيراز وانتقل إلى العراق، جـــال فـــي مصر والشام ودخل بلاد الروم والهند، ورحل إلى زبيد ٧٩٦هـ فأكرمه ملكها الأشـــرف إســـماعيل وسكنها وولي القضاء فيها، توفي سنة ٨١٧ هـ أشهر كتبه القاموس المحـــيـــط، الســـخـــاوي: الضـــوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة دار الحياة، بيروت، ١٣٥٣هـــ، جـــ١، ص ٧٩. مفتاح السعادة: جـ١، ص ١٠٣، الخوانساري: روضات الجـــنان، طـــ ايـــران، ١٣٠٧هـ، ط ثانية، ص ٧١٦، الحاج خليفة: كشف الظنون عن اســـامي الكتـــب والفـــنون ط اســـطنبول ١٣٦٠هـــ، جـ٣، ص ١٦٥، جـ١، ص ٤٣. الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، جـ٢، ص ٢٨٠).

(١) المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، ص ٢٧.

(٢) ابـــن عربـــي، الفتوحات، الجزء الرابـــع، ص ٦٠١. (انظـــر بلاثيـــوس، مرجع سابـــق، ص ٧٤).

ويقــول ابن عربي: "بعض المؤمنين يضحكون من أهل الله في الدنيا، ولا سيما الفقهــاء إذا رأوا العامّــة علــى الاستقامة يتحدثون بما أنعم الله عليهم في بواطنهم... يُظهــرون لهــم القــبول علــيهم وهــم في بواطنهم على خلاف ذلك. وإذا مرّوا بهم يتغامزون، هكذا والله رأيت فقهاء الزمان مع أهل الله يتغامزون عليهم ويضحكون منهم ويُظهرون القبول عليهم وهم على غير ذلك"(١).

ومــن مــآخذه على الفقهاء أيضاً قول أحدهم: "لو عاينت أمراً من هذه الأمور على يد أحدٍ لقلت أنه طرأ على دماغي فساد، وأما أنه جرى ذلك مع جواز ذلك عندي، أن الله تعــالى إذا شــاء أن يجري ذلك على يد من يشاء أجراه – فانظر يا بنيّ ما أشد حجاب هذا وما أشد إنكاره وجهله"(٢).

وهكــذا فــإن لثورة الفقهاء على ابن عربي أثرها الكبير في تحديد مكانته، فقد أثمــرت ثمارهــا وآتت أكلها، وتمخضت عن ظهور فئة كبيرة من الناس تزكّي أقواله وتتقــبل آراءه وأفكــاره، وتدفع عنه تهمة الزندقة والمروق، وتعدّه من كبار العارفين المحققيــن والأولــياء الصــالحين، فشغلت عليّة القوم وكبارهم وملوكهم، وتنافسوا في الدفــاع عــنه وإبــراز أهــم جوانب علمه ومعارفه(*)، وانقسموا في أمره بين مؤيدين ومعارضين أو متوقفين عن إصدار أي حكم فيه، ومرد ذلك عدم الفهم لأقواله وقصور العقــول عن الإحاطة بآرائه وأفكاره. وقد ذكر القاري ما يشير إلى ذلك فقال: "ووقفت علــيه مرة أخرى في جواب استفتاء السلطان الأعظم.. ذي الرأفة والجاه الناصر لدين الله... أنــه اجــتمع فــي خزانته السعيدة على ما بلغني من مصنفات الشيخ محي الدين رضــي الله عنه ما لم يجتمع في خزانة غيره من آبائه السلاطين المتقدمين رضوان الله علــيهم أجمعيــن كالأشــرف والأفضل والمجاهد والمؤيد والمظفر والمنصور... فتكلم الفقهــاء فــيها لقصور عقولهم عن إدراك معانيها، فاستفتى السلطان الأعظم... شيخنا

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٦٢٧.

(٢) ابن عربي، مواقع النجوم ص ٨٣، وأيضا رسالة روح القدس، بند ١٤.

(*) المقصــود هـنا، هــو الشيخ مجد الدين الفيــروزآبــادي الشيرازي صاحب القاموس المحيط.

أقصـــى القضاة الفيروزآبادي – رضي الله عنه ما هذا ترجمته: ما تقول السادة العلماء شدّ الله بهم أزرَ الدين، ولمَّ شعث المسلمين في الشيخ محي الدين بن العربي رضي الله عـنه، وفـي كتـبه المنسـوبة "كالفتوحات" و "فصوص الحكم" وغير ذلك. هل يجوز قـراءتها وإقـراءها؟ وهـل هي من الكتب المسموعة المقروءة أم لا؟ أفتونا مأجورين جوابـاً شـافياً فيها لتحوذوا جزيل الثواب من الله الكريم الوهاب. فأجاب شيخنا أقضى القضـاة رضي الله عنه ما هذا ترجمته: أللهم أنطقنا مما فيه مرضاتك، الذي أعتقده في حـال المسـؤول عـنه، وأديـن لله تعالى به أنه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام التحقيق حقيقة ورسماً، ومحي رسوم المعارف فعلاً وإسماً:

إذا تغلغل فكر المرئ في طرف　　　من بحره غَرِقَتْ فيه خواطره...

عـباب لا تكـدّره الدلاّء، وسحاب تتقاطر عنه الأنواء، دعواته تخترق السبع الطباق، وتـتفرق بركاته فتملأ الآفاق، وإني أصفه وهو فوق ما وصفته، وغالب ظني بل يقيني أني ما أنصفته.

وما عليّ إذا ما قلـت معتقـدي　　　دَعِ الجَهـول يظن العذل عُدوانا
واللـه والله والله العظيـم ومن　　　أقامه حجـة للــه بـرهـانـا
إنّ الذي قلت بعضٌ مـن مناقبه　　　ما زدتُ إلاّ لعلّي زدت نقصاناً[1]

وهكذا كان الناس في أمره سواء من أبناء عصره أو ما بعده ثلاث فرق: الفرقة الأولى مؤيـدة، وهـم الذين عاصروه، وبكل فضل وصفوه وعلى أنفسهم ميّزوه كالإمام فخر الديـن محمد بن عمر بن حسين الرازي[*] رضي الله عنه، والشيخ الإمام.. عز الدين بـن عبد السلام، وشيخ الشيوخ... عمر بن محمد السهروردي والشيخ محمد بن المؤيد الحمـوي، والشـيخ كمـال الديـن الزملكاني، وقاضي قضاة المالكية رضي الله عنه، والحـافظ ابـن عساكر، وابن النجار، وابن الدبيثي، وملك العلماء أقضى القضاة. أبي

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص. ص ٦٤-٦٥.

(*) الإمام الرازي هو محمد بن عمر بن الحسين الرازي فخر الدين، صاحب التصانيف في علم الكـلام والمنطق والتفسير، وهو صاحب التفسير الكبير، وكان له اختصاص بكتب ابن سينا في المنطق وشرحها، توفي سنة ٦٠٦هـ. (انظر النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، الجزء السادس، طبعة دار الكتب، ١٣٥٧/١٩٣٨م، ص ١٩٧).

يحـيى زكـريا ابن محمد بن محمود الأنسي القزويني... وغيرهم مما لا يحصى ولا يستقصـى مـن العلمـاء والأخـيار... ويقـول القـاريّ: أضربت عن ذكرهم طبقاً للاختصـار... وذكر أساميهم وماجرى له معهم من المحاضرات والمراسلات فخرجت عما التزمته من الإيجاز والاختصار إلى الإطناب والإكثار[١].

أمـا عن علاقته بالإمام الرازي فقد كانت ذات أثر فعال في تغيير مجرى حياة هـذا الإمـام، فكـان الشـيخ محي الدين بإرشاده له، الأساس في انقطاعه عن الخلق وانعـزاله عن الناس، ذلك أن الشيخ محي الدين بلغه أن الإمام فخر الدين... كان ذات يوم جالساً بين أحبابه انتهز الفرصة في إيقاظه بإعراضه عن العلوم النظرية والتعرض للـنفحات الإلهـية، وقطـع كـل رابطة، والأخذ عن الله بغير واسطة،... فكانت سبباً لاعـتزاله وتبديل أقواله بأحواله وأثرت فيه غاية التأثير، وأفاضت عليه كل خير كثير حين قال:

نهايـــة إقـدام العقـول عقال ... وأكثـر سعـــي العالميـن ضـلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصـل دنيـانـا أذىً ووبـــال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى ما جمعنا منه من قيل وقال...[٢]

وأمـا الشـيخ عز الدين بن عبد السلام[*] شيخ الإسلام، فقد شهد للشيخ محي الديـن بأنه الغوث، القطب، الفرد، الجامع، وذلك عندما اتُّهم بالزندقة والنفاق، وقد سُئل عن سبب سكوته وعدم الرد على من اتهمه فقال: ذلك مجلس الفقهاء. فالشيخ عز الدين بـن عـبد السلام قد بسط عذر الفقهاء في الطعن بما لم يحيطوا به علماً، وحقق للخادم حال الشيخ محي الدين لما نبّهه على جلالة قدرة وعلو شأنه[٣].

---

(١) القـاري الـبغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٢٥. (سوف نورد ترجمة خاصة لكل منهم في الصفحات التالية).

(٢) القاري البغدادي ، المصدر السابق، ص ٢٦.

(*) عالم دمشقي، برز في المذهب الشافعي، وبلغ رتبة الاجتهاد، تخرج به أئمة، وقصده الطلبة مـن الآفـاق، لـه تصانيف كثيرة. تولى قضاء مصر القديمة، توفي سنة ٦٦٠هـ (النجوم الزاهرة، الجزء السابع، ص ٢٠٨).

(٣) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٢٧.

وهكــذا كان شأنه مع شيخ الشيوخ شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي(*)، لمــا اجــتمع بــه بمكة تفاوضاً قليلاً، فلما افترقا سُئل الشيخ شهاب الدين، كيف وجدت الشــيخ محــي الديــن؛ قال وجدته بحراً لا ساحل له. وسئل الشيخ محي الدين: كيف وجدت الشيخ شهاب الدين قال: وجدته عبداً صالحاً[١].

أمــا الشــيخ، المحقق المدقق سعد الدين محمد بن المؤيد الحموي(**) قدس الله روحه الذكية لما رجع من الشام إلى بلاده، سأله أشراف أترابه وخواصّ أصحابه: من تركــت بالشام من العلماء؟ قال: تركت بها بحراً زاخراً لا قعر له ولا ساحل له، يعني الشــيخ محــي الديــن رضــي الله عنه[٢]. وقد شهد له بالفضل الوافر التي تقصّر عن الإحاطة به بطون الأوراق والدفاتر، وذلك أنه سُئل حين رجع من الشام إلى بلاده كيف وجدت ابن عربي فقال: وجدت بحراً زخّاراً لا ساحل له[٣].

وقــد قُيِّد له من ينتصر له وهم كثر منهم الشيخ كمال الدين الزملكاني(***) من أجلّ مشايخ الشام فإنه كان يقول: ما أجهل هؤلاء، يُنكرون على الشيخ ابن عربي لأجل ألفاظ وكلمات وقعت في كتبه قد قصرت أفهامهم عن درك معانيها، فليأتوني لأُحلِّ لهم

(*) سبق التعريف به.

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص . ص ٢٧ وما بعدها.

(**) زاهد عابد، من كبار المتصوفة له مجاهدات ورياضات، سكن دمشق مدة وافتقر ثم عاد إلى خراســان وأسلم على يده خلق كثير من التتار، توفي سنة ٦٥٢هــ (النجوم الزاهرة، الجزء السابع، ص ٣١).

(٢) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، العدد الأول، ص ٥٨٨.

(***) الزملكانــي (كمــال الديــن)، (... - ٦٥١هــ) عبد الواحد بن عبد الكريم خلف الأنصاري الزملكاني، أبو المكارم، كمال الدين، ويقال له ابن خطيب زملكا، أديب، من القضاة... درس مــدة فــي بعلــبك وتوفــي بدمشق، له التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن. (الســبكي، طــبقــات الشافعية، القاهرة ١٣٢٤هــ، جــ٥، ص ١٣٣. ابن العماد، شذرات الذهب، جــ٥، ص ٢٥٤/ مجلة المجمع العلمي العربي، العدد ٢٤، ص ٢٧٢، ٥٢ Brock. 1: 528,S 1736).

مُشْكِلَهُ وأبيّن لهم مقاصده بحيث يظهر لهم الحق ويزول عنهم الوهم[1]. وقد ألف الشيخ صـــلاح الديـــن الصفدي (ت ٧٦٤هـ) كتاباً جليلاً في تاريخ علماء العالم وترجم فيه المؤلـــف تـــرجمة عظيمة يعرف من اطّلع عليها مذاهب أهل العلم الذي باب صدورهم مفـــتوح لقـــبول العلوم اللدنّية والمواهب الربّانية. كذلك الحافظ السيوطي الذي ألّف في شأنه كتاباً سماه "تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي".

ويشهد له الكثيرون بما يتصف به من علّو المقام وعظيم الشأن، فابن الدبيثي[*] صـــاحب التاريخ وغيره من المصنفات المستعذبة قال: " قدم الشيخ محي الدين بغداد، فاجتمعـــت بـــه، فوجدتـــه فوق ما يوصف، وأجلّ من أن يُعرف، فأخذت عنه شيئاً من مصـــنفاته. فذكـــر لـــي أنه سمع الحديث النبوي بإشبيلية من الحافظ أبي بكر محمد بن خلف اللخّمي، وبقرطبة من الحافظ أبي القاسم بن بشكوال رضي الله عنهما"[2].

ويقـــول فـــيه أقضـــى القضاة أبو يحي زكريا بن محمد بن محمود الأُنسي[**] القزوينـــي رضي الله عنه: "رأيته بدمشق سنة ثلاثين وستمائة وكان شيخاً عالماً عارفاً متبحراً في العلوم الشرعية والحقيقية، وكان مقتدى أهل زمانه وليس له نظير في شأنه وعلو في مكانه[3].

أما قاضي قضاة الشافعية القاضي شمس الدين الخويي[***] رحمه الله كان يخدم الشيخ محي الدين رضي الله عنه خدمة العبيد، كان في طوعه كما يريد، فكان يتصدق عـــنه كل يوم بثلاثين درهماً قبل أن يدخل عليه ويرى وجهه المبارك، ويقول: قال الله

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ص ٥٨٨ (انظر القاري البغدادي، ص ٧١-٧٢).

(*) محمـــد بن سعيد الدبيثي – نسبة إلى دبيثا بنواحي واسط، مؤرخ محدث، له ذيل على تاريخ الســـمعاني الـــذي جعلـــه ذيلاً على تاريخ بغداد للخطيب توفي سنة ٦٣٧هـ (القاري، الدر الثمين، ص ٣٣).

(٢) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص.ص ٣١-٣٢.

(**) الأنسي نسبة إلى أنس بن مالك، كان مؤرخاً جغرافياً قاضياً توفي سنة ٦٨٢هـ.

(٣) القاري البغدادي مصدر سابق، ص.ص ٣٢-٣٣.

(***) هـــو أحمـــد بـــن الخليل الخُوَيّ (نسبة إلى بلدة خُوَيْ إحدى مدن إذربيجان) كان من كبار العلماء. وتولى قضاء القضاة بدمشق (الدر الثمين ص ٣٠).

تعالى:﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدّموا بين يدي نجواكم صدقة﴾[1] ثم إن قاضي قضاة المالكية[*] قد زوجه ابنته، وكان يتولى خدمته بنفسه. كذلك الحافظ ابن عساكر صاحب "تاريخ دمشق" وغيره من التصانيف المستملحة، فكان من جملة تلامذته والمواظبين لسدّته[**].

أما ابن النجار[***] فقال: اجتمعت بالشيخ محي الدين رضي الله عنه بدمشق، فوجدته إماماً عالماً، كاملاً، متبحراً في العلوم، راسخاً في الحقائق، فأخذت عنه شيئاً كثيراً... وكتب إليّ الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي[****]، وكنت يومئذ بدمشق أن الشيخ محي الدين بن العربي رضي الله عنه توفي ليلة الجمعة، الثانية والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة، وكان الشيخ أبو عبد الله المقدسي من خواص أصحاب الشيخ محي الدين رضي الله عنه والملازمين لمجلسه الشريف[2].

وقد نظم فيه الشيخ محمد بن سعد الكلشني قولاً:

أمولاي محي الدين أنت الذي بدت علومك في الآفاق كالغيث إذا همى

كشفت معاني كل علم بكتْم وأوضحت بالتحقيق ما كان مبهما[3]

---

(1) سورة المجادلة، الآية ١٢.

(*) يرجح د. صلاح الدين المنجد أن قاضي المالكية هو زين الدين الزواوي، قاضي قضاة المالكية بدمشق، وأول من باشر القضاء المالكي بها، توفي سنة ٦٨١هـ، (القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٣٠).

(**) لعل المؤلف أخطأ في ذكر الحافظ بن عساكر الذي توفي سنة ٥٧١هـ، وابن عربي آنذاك مازال في الحادية عشرة من عمره، ولعله يقصد القاسم بن عساكر ابن الحافظ صاحب التاريخ، فهو أيضاً ممن أجازوا ابن عربي كما يذكر في إجازته للملك المظفر. (انظر الدر الثمين، هامش ١، ص ٣١).

(***) محب الدين ابن النجار، سبق التعريف به.

(****) المقدسي، هو الضياء المقدسي، أجلّ علماء الحنابلة المحدثين بدمشق، توفي سنة ٦٤٣هـ (شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ٢٢٤).

(2) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٣١.

(3) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين، ص ١٩.

وقد ذكر مناقبه أيضاً فقال فيه من حيث هو قطب وغوث:

إنمـــا الحاتمي في الكـــون فرد وهو غـــوث وسيّـــد وإمــــام

كم علوم أتى بهــــا في غيوب في بحار التوحيــد يا مستهام[1]

ولكن رغم وجود مؤيدين لابن عربي ممن شهدوا له بعلو منزلته، ظهرت فرقة مـــن المتشـــككين في أقواله لم يقفوا على حقيقة معانيه، ولم يفطنوا إلى مراميه _ لكن رغـــم ذلك_ فقد أجلّوه وقدّروه ومدحوا فيه الجانب الواضح لرؤيتهم، ولكن لم يحكموا علـــيه حكـــم المؤيـــد المستيقن لعلمه، من هؤلاء جمهرة نذكر منهم الشيخ أبي الحسن الخزرجي[*]، وابن كثير وعبد الله بن أسعد اليافعي وسبط ابن الجوزي وغيرهم.

يقول فيه الخزرجي(ت ٨١٢هـ): "هو الشيخ الإمام العالم الفاضل... وليّ الله تعـــالى أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد الحاتمي الطائي... كان وحيد زمانه... شيخ أهـــل الوحدة... انتقل إلى مكة شرّفها الله تعالى وجاور بها... وصنف بها تصانيف... فـــيها مـــن الاضـــطراب المخالف للجمهور... هذا بعض سيرته والله أعلم بسريرته، ومذهبي فيه التوقف"[٢].

وقـــد أخـــبر عماد الدين بن كثير(ت ٧٦٧هـ) عنه في كتابه المسمّى "البداية والـــنهاية" فقال: كان شيخاً جليلاً، عالي القدر، رفيع الشأن في العلوم الشرعية، متمكناً مـــن الأسرار الحقيقية... وكان له قدم ثابتة في الرياضات والمجاهدات وكثرة الأسفار، طـــاف الـــبلاد وأقام بمكة وصنف بها... كتابه المسمى بالفتوحات المكية في نحو من عشـــرين مجلـــداً، منه ما يُعقل ومنه ما لا يُعقل، وما يُنكر وما لا يُنكر... ثم انتقل إلى دمشـــق وصنف بها تصانيف كثيرة أجودها كتابه المسمى "فصوص الحكم" منه مقبولة ومردودة، ومذهبي فيه التوقف[٣].

---

(١) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص ٢٠.

(*) علـــي بـــن الحســـن الخزرجـــي، النسابة مؤرخ يمني مايزال تاريخه في العسجد المسبوك مخطوطاً، توفي سنة ٨١٢هـ (انظر بروكلمان، الذيل ٢ ص ٢٣٨).

(٢) القاري البغدادي، الدر الثمين ص ٣٦..

(٣) المصدر السابق ص ٣٧.

ويذكــر عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨هـ). في تاريخه حاكياً عن الشيخ شـمس الديــن الذهبي، حافظ الشام وصاحب تاريخ الإسلام لما ذكر الشيخ محي الدين رضـــي الله عـــنه أنه قال: هو الشيخ الإمام، الزاهد، الولي، بحر الحقائق والفنون، ذو العلــوم المفــيدة والتصانيف السعيدة... لم يكن له في فنه نظير ولا في عصره شبيه... تــزوج بــأم قطــب الدين الشيخ صدر الدين القونوي صاحب العلوم اللّدنّية والأسرار الربانية، وقد اتهم بأمر عظيم وما أظن أن الشيخ محي الدين يتعمّد الكذب أصلاً[1].

ويشير القونوي إلى ما اتُّهم به الشيخ محي الدين ممّا ورد عنه أنه رأى رسول الله ﷺ فــي مُبشّــرة فــي محروسة دمشق وبيده ﷺ كتاب قال له: هذا كتاب فُصوص الحكــم، خــذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، ويقول فيه ابن عربي: "فحققت الأمنية وأخلصــت النيّة وجردت القصد والهمّة في إيراد هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ وســألت الله تعــالى أن يجعلنــي فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان علــيهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه خيالــي بالإلقــاء السّبوحي والنفث الروحي في الروع بالتأييد الاعتصامي، حتى يكون مــترجماً لا متحكماً... فما أُلقي إليّ إلاّ ما يُلقى إليّ، ولا أُنزل في هذا المسطور إلاّ ما يُــنزَّل بــه علــيّ، ولســت بنبيّ ولا رسول، ولكني وارث ولآخرتي حارث"[2]. فاتّهم الجمهــور مــن أهــل الظاهر الشيخ محي الدين إذ لم يجدوا سبيلاً لطعن الرؤيا لأنها تقتضي القبول في الرائي وقد ذكر القونوي في "فكوك النّصوص" أنهم ما أنصفوه لأنهم لم يعرفوه، فهو يجتمع بالنبيّ ومن شاء من المنقلبين إلى الدار للآخرة متى شاء من ليل أو نهــار، ويقول: "شاهدت منه ذلك في غير واحد، وفي غير قضية من القضايا الإلهية فــي الأمور الكونية، واطّلعت بعد فضل الله تعالى ببركته على سرّ القدر ومحتد الحكم الإلهــي علــى الأشياء، فبشرني بالإصابة في الحكم... فلم ينخرم الأمر عليّ ولم ينسخ هذا الحكم والحمد لله المفضل المكرم"[3].

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٢) ابن عربي، مقدمة فصوص الحكم ص ١٨ (انظر القاري البغدادي الدر الثمين ص.ص ٣٩ – ٤٠).

(٣) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص ٣٩.

ولقـد أضاف اليافعي إلى كلامه في ما جاء به عن ابن عربي أن الإمام كمال الديـن الزملكانـي شرحه شرحاً وافياً وبيّنه بياناً كافياً ووجهه توجيهاً وافياً، وقد أخبره بعض العلماء الصالحين أن كلام ابن عربي له تأويل بعيد، ويقول اليافعي: ومذهبي فيه التوقف"(١).

وأشـاد الشـيخ سبط أبي الفرج ابن الجوزي(*) بمكانة ابن عربي وعلومه فقال فـيه: أنه الكامل الفاضل شيخ زمانه وفريد عصره وأوانه، لم يوجد له نظير في سائر العلـوم الشـرعية والحقـيقة وغيرها. وتصانيفه كثيرة وتواليفه غزيرة لم ينسخ على مـنوالها ناسـخ، وكان يحفظ الاسم الأعظم، ويعلم الكيمياء بطريق المنازلة لا بطريق الكسـب، كـان فاضـلاً بطريق التصوف وفي غيره، للناس فيه أقوال كثيرة، ومذهبي التوقف والله أعلم(٢).

قد انبرى القاري(**) للرد على ابن الجوزي دفاعاً عن ابن عربي فقال: "قلت ما أنصـفه في قوله، كان يحفظ الاسم الأعظم، إذ كان هو بذاته رضي الله عنه هو الاسم الأعظـم، فإن الإنسان إذا كمل صار الاسم الأعظم،إذ المراد من الاسم الأعظم سرعة

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٤٠.

(*) سـبط ابـن الجوزي (٥٨١-٦٥٤هـ) يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله، أبو المظفر، شمس الديـن سبط أبي الفرج بن الجوزي، مؤرخ من الكتّاب الوعّاظ، ولد ونشأ ببغداد ورباه جده، انـتقل إلى دمشق فاستوطنها وتوفي فيها. من كتبه "مرآة الزمان في تاريخ الأعيان". (انظر مفتاح السعادة الجزء الأول، ص ٢٠٨ ابن كثير: البداية والنهاية ج١٣، ص ١٩٤. اليونيني البعلبكـي (قطب الدين)، ذيـل مرآة الزمان، حيدر أباد ١٩٥٥ ابن العماد، شذرات الذهب، ج٥، ص ٢٦٦، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة جـ ٧، ص ٣٩، اليافعي، مرآة الجنان: جـ٤، ص ١٣٦...الذهبي: ميزان الاعتدال، جـ١، ص ١٣٩، جـ٣، ص ٣٣٣). دائرة المعارف الاسلامية، م١، ص ١٢٦. Brock:1:424, (347) S.1.589.

(٢) القاري البغدادي، المصدر السابق، ص.ص ٤٠-٤١.

(**) القـاري: هـو الشـيخ المرشـد أبي الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله بن يوسف القاري البغدادي، ويقال له (القارئ) صاحب كتاب الدر الثمين في محاسن الشيخ محي الدين رضي الله عـنه. مـن متصوفة القرن الثامن. لم توجد له ترجمة. كان من كبار المتصوفة، وكان شيخاً مرشداً، سمع من الفيروزآبادي في دهلي المحروسة سنة ٧٨٤هـ.

الإجابة. وقد ذكر قطب الوقت الشيخ صدر الدين القونوي... عن الشيخ محي الدين أنه قال: رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة فقال لي يا محمد: إن الله تعالى أسرعُ إلى جانبك من دعائك إياه، وهذه الحكاية في نُصوص الفصوص تصنيف الشيخ صدر الدين. قلت ومــا أنصــفه أيضــاً في قوله يعلم الكيمياء، فإنه رضي الله عنه كان ذاته كيمياء. فإن حقـيقة الكيمـياء عـند أربـاب الصناعة تقليب الأعيـان حتى ينقلب الرصاص فضة والـنحاس ذهـباً بواسـطة الإكسير، وقد كان رضي الله عنه إكسيـر زمانه وكيمياء عصــره وأوانــه، طالما انقلبت بإشاراته أعيان الأعيان من خساسة الحيوان إلى نفاسة الإنسان[1].

ومــن العجيــب حقاً في شــأن هؤلاء الأعلام وحمــاة الإسلام التوقــف في الحكــم علــيه بعــد وصــفه بأجلّ الصفــات، إذ ما منهم إلاّ وأقرّ بولايته، واعترف بكــراماته، وهم ممن يصدق عليهم قول أميــر المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عــنه فــي الذيــن تخلفوا عنه وعن معاوية فقال فيهم: "ما قاموا مع حق ولا قعدوا مع باطل"[2].

وثمة فئة ثالثة وهي طائفة المنكرين، فهم من جَهْلهم وغيِّهم يبالغون على الشيخ محــي الديــن فــي النكّير، وربما يبلغ الغيّ والجهل إلى التكفير، وما ذلك إلاّ لقصور أفهــامهم عن مدارك مقاصد أحواله وأقواله، ولم تصل أيديهم إلى اقتطاف ثمار معانيه، فلذلك تكلموا فيه، ولله درّ القائل حيث يقول:

عليّ نحتُ القوافي مــن معادنها   وما عليّ إذا لم تفهــم البقــر[3]

هذا الذي نعلم ونعتقد والله أعلم[4].

وقــد تــذرّع خُصوم ابن عربي بكثير من الأسباب ومن بينها القول "بوحدة الوجود" و "بإيمــان فرعون" وهذا القول غير ثابت ومردود عن ابن عربي، لذلك تعرّض لحملتهم

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص.ص ٤٠-٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٢.

(٣) الجابي، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي،، ص ١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٧.

القاســية علــيه فــي حياته وبعد مماته وذلك لتوقفهم عند كتبه وعدم استساغتها وقبول معــناها. وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية بعض من أسماء هؤلاء المعارضين له المتحامليــن عليه أمثال ابن الخياط (ت ٨١١هـــ) والحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـــ) وابن تيمــية (ت ٧٢٨هــــ) وابــن أيــاس (ت ٩٣٠هـــ) والتفتازاني (ت ٧٩١هـــ) وعلي القــاري(*) والإمــام كمــال الدين بن محمد بن نور الدين كان حياً قبل ٨٠٨هـــ. فابن الخياط وهو الفقيه أبا بكر بن محمد بن الخياط المجلافي الجِبَلي(**)، قد استفتاه السلطان الأعظم في أمر كتب ابن عربي فيقول في استفتاه: " ما يقول الفقيه في الكتب المنسوبة إلى الشيخ محي الدين بن العربي رضي الله عنه، كالفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وغــير ذلك، هل يجوز تعلّمها وإظهارها بين الناس واعتقاد ما فيها أم لا؟ وهل هي من العلــوم الــنافعة، فإن شيخنا شيخ الإسلام، أقضى القضاة مجد الدين نفع الله به الإسلام والمســلمين لما سُئل عن ذلك أجاب بما يقتضي تفضيل كتب الشيخ محي الدين رضي الله عــنه علــى مــا اشتُهر من كتب العلوم النافعة، ولم يقرّ ذلك في القلب فأوضح لنا الجــواب. وقد أجاب ابن الخياط بإقامة البيّنة على مؤلفات ابن عربي بقوله: "لا يجوز ولا يحــلّ تحصيل كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه لا قراءتها ولا إقراءها فإنها مــردودة علــى مصنّفها[1]. فإذا كانت حجتهم ما لم يفهموه من قول ابن عربي بإيمان فــرعون وغير ذلك، فإن ابن عربي قد ذكر في الفتوحات ما بيّن كذب ذلك، إذ ذكر أن فــرعون من أهل النار الذين لا يخرجون منها أبد الآبدين، وإنما عنى بذلك معنى آخر

(*) لعــلّ القاري كان المنكرين على الشيخ محي الدين، ثم عاد عن إنكاره وناصره وذكر مناقبه في كتابه الدرّ الثمين في مناقب الشيخ محي الدين.

(**) أبو بكر محمد بن صالح الهمذاني الجبلي – بكسر الجيم بعدها باء ساكنة نسبة إلى ذي جبلة – التعزي اليمني، أحد كبار الفقهاء في اليمن، وكان المعوّل على فتواه في اليمن بتعزّ وذي جــبلة. قــال الســخاوي: "جــري بينه وبين المجد الشيرازي مراجعات بسبب إنكاره على المشــتغلين بكتب ابن عربي، وصنف في المنع جزءا رد عليه المجد. توفي سنة ٨١١هـــ" (الضوء اللامع، الجزء الأول ص.ص ٧٨-٧٩).

(١) فرغلي (عبد الحفيظ)، مرجع سابق، ص.ص. ١٥٠-١٥١.

تأوّلـــه بـــأن فرعون يعني به النفس، وقد أشار الشعراني[*] (ت ٩٧٣هـــ) في اليواقيت إلى ذلك[١].

والشـــعراني أحد الذين وقفوا في صف ابن عربي ووصفه بأنه من أكابر أهل العطايا الذين كشف لهم الحق عن جمال وجهه الباقي، وحكم على من تعرّض لتخطئته أو تكفيره بالجهل والحرمان، وعدم الفهم وضُعف الإيمان[٢].

هكـــذا ظـــل ابن عربي يحرر مصنفاته دون كلل حتى بلغ الثمانين من عمره، حيـــث توفـــي بدمشـــق في منزل ابن الزكّي، يحيط به أهله وأتباعه من الصوفية، ليلة الجمعـــة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر، سنة ثمان وثلاثين وستمائة، وقام ابن الزكـــي مع اثنين من مريدي الشيخ هما ابن عبد الخالق وابن النحّاس بواجبات الضّيافة حـــتى اللحظـــة الأخـــيرة. ودفن في خارج دمشق في قرية الصالحية القائمة في شمال المديـــنة على سفح جبل قاسيون. وهو موضع للزيارة مشهور عند المسلمين، يعتقدون بـــأن الأنبـــياء جميعاً طهروه، خُصوصاً الخضر، وهنا دُفن ابن عربي في تربة خاصة بأسرة ابن الزكي[٣].

(*) عبد الوهاب الشعراني (٨٩٨-٩٧٣هـــ) عبد الوهاب بن علي بن أحمد بن محمد بن موسى الشـــعراني الأنصـــاري الشـــافعي الشاذلي المصري (أبو المواهب أبو عبد الرحمن، فقيه، أصولي، محدث، صوفي، مشارك في أنواع من العلوم، ولد في قلقشندة بمصر ونشأ بساقية أبي شعرة، وهي بلدة قريبة من سنتريس، وإلى ساقية أبي شعرة ينسب الشعراني. وقلقشندة مـــن أعمال مدينة القليوبية بالديار المصرية. (نهاية الإرب في معرفة انساب العرب، لابي العـــبـــاس أحمد بـــن علي بن أحمد بن عبد الله القلقشندي، دار الكتب العلمية – بيـــروت، ص ٣).

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ترجمة ابن عربي، (بولاق)، ص ١٠، (صادر، الجزء الرابع، ص ٥٥٥).

وقــد أرخ له الكلشنـــي، محمد بن سعد تاريخ موته في العام ٦٣٨ هـــ حيث قال فيه:

إن سألتم متـــى توفـــي حميـــدا قلت:أرّخت، مات قطب همام [١]

وقد خلّف ابن عربي بعد وفاته ولدين هما: سعد الديـــن محمد، وُلد بملطية في رمضان ســنة ٦١٨هــــ، وكان شاعراً صوفياً مجيداً، له ديوان شعر مشهور، توفي في دمشق ســنة ٦٥١هــ ودفن بجوار والـــده، والآخر هو عماد الدين أبو عبد الله محمد، توفي بمدرســـة الصـــالحية ودفـــن أيضاً بجوار والده وأخيه[٢]. كما أعقب ابن عربي بنتـــاً ســـماهـــا زينـــب، وقـــــد حكى عنهـــا أنها كانت منذ طفولتها الأولى تصاحبها آيات خارقة.

تـــلاميـــذه:

للشيخ الأكبر تلاميذ وإخوان كثيرون، فمن تلاميذه الملازمين له والذين تحدث عـــنهم في كتبه: بدر الدين الحبشي، فكان ملازماً له وأثيراً لديه[٣]، ومن أبرز تلاميذه صـــدر الدين القونوي الذي تخرّج على يديه، وكان له الفضل الكبير في المحافظة على مؤلفاتـــه ونشـــر علومه وتعاليمه. ويذكر بعض المؤلفين أن من تلاميذه ابن الفارض. واتجـــه النابلســـي شارح ديوان عمر بن الفارض هذا الاتجاه عند شرحه لبعض قصائد الديوان[٤].

ومن أصدقائه الكثيرين ممّن أجلّهم الشيخ "أبو محمد عبد العزيز التونسي" الذي استضـــافه أثـــناء زيارتـــه لتونس. ومنهم مكين الدين أبي شجاع الأصفهاني إمام مقام

---

(١) الجابي، اصطلاحات الشيخ محي الدين، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) ابـــن عربي، الفتوحات، الجزء الأول مقدمة الكتاب، ترجمة ابن عربي، (بولاق)، ص ١٠، (صادر، الجزء الرابع، ص ٥٥٥).

(٣) فرغلـــي (عبد الحفيظ)، الشيخ الأكبر، ص ١٦٣. (انظر القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٢٣).

(٤) المـــرجع السابق، ص ١٦٣. (انظر القاري البغدادي، مرجع سابق، ص ٢٣، وانظر محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض سلطان العاشقين، ص ٩٣).

إبراهـــيم بمكة. ومنهم "أبو العباس الحرار" صاحب المناقب المشهورة، ومنهم أبو عبد الله زكـــريا بـــن محمود القاضي المعروف بالقزويني(*) صاحب "عجائب المخلوقات". وهكـــذا نرى أن ابن عربي كان صاحب مدرسة في التصوف، إذ تتلمذ عليه الكثيرون، وأخـــذوا عـــنه بطريق مباشر أو غير مباشر. وقد كثر مريدوه وتلاميذه وتحلّقوا حوله في بستان ابن حيّون، وهو المكان المختار في مدينة فاس، حيث بدأوا يتكاثرون حوله لســـماع محاضـــراته الصـــوفية التي كان يلقيها، ثم التريّض تحت إشرافه بالمجاهدات والرياضـــات العملـــية. قـــال في هذا الشأن "اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة... وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله... وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضـــروا يـــتأدبون معنا... ولا يتكلم أحد في علم الطريق فيهم غيري، وإن تكلموا فيما بينهم رجعوا إلي"[١].

ثم إقامته في المريّة حيث توجد المدرسة الصوفية التي ترجع إلى مؤسسها ابن العـــريف، فـــيلازم فـــيها ويقول مخبراً عنها بأنها كانت ذات أثر بالغ في الحياة الدينية والسياســـية فـــي الأندلـــس على عهد دولة الموحدين منذ أن قام الشيخ أبو العباس بن العـــريف (ت ٥٣٦هـــ) – صـــاحب الكتاب المشهور المسمى بمحاسن المجالس _ بإحداث فتنة المريدين ضد المرابطين في النصف الأول من القرن السادس، وقد استمر أحـــد تلامـــيذه المقربيـــن وهو "أبو محمد عبد الله الغزّال" يعلّم الناس بتعاليم أستاذه في المـــريّة. وكانـــت بينه وبين ابن عربي مودة، وكان الشهر شهر صيام، مما حمله على البقاء في المرية مدة طويلة منقطعاً للعبادة والصلاة"[٢].

ولـــم يكن شأن تلاميذه في المشرق أقل من شأنهم في المغرب، فقد كان له في بغـــداد موقف مميز إذ تحلّق حوله تلاميذه، طائعين، خاضعين، حتى جعلوا طاعته قبل

(*) زكريا بن محمد بن محمود، من سلالة أنس بن مالك الأنصاري البخاري، مؤرخ، جغرافي، مـــن القضـــاة، ولـــد بقزويـــن ورحـــل إلى الشام والعراق، فولي قضاء واسط والحلّة أيام المستعصـــم العباسي ويعود تاريخه إلى (٦٠٥ – ٦٨٢هـــ)، (كشف الظنون، الجزء الأول، ص ٩، معجم المطبوعات، ص ١٥٠٧).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٠.

طاعـــة الخلـــيفة، وقـــد تحدث ابن عربي عن جولة تعليمية مع تلاميذه في بغداد، كان يمشـــي محاطـــاً بتلامـــيذه وأتباعه، فتصادف أن مرّ الخليفة بالقرب منهم وهو راكب فرســـه. فلـــم يـــبدأوه بالتحية بناء على إشارة من ابن عربي. بل انتظروا حتى يكون الخلـــيفة هو البادئ بالسلام، فردّوا سلامه باحترام. ومما يدل عليه موقفه هذا هو عدم الاكـــتراث بمنصب الخلافة بعد أن أفْلَتَتْ السلطة الزمنية من أيدي الخلفاء. وفضلاً عن هذا فإن ذلك الموقف إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على روح التمرّد المستتر التي كانت تشـــيع في نفس ابن عربي وسائر الصوفية ضد كل سلطة دينية رسمية[١]. ولا يقتصر الأمـــر علـــى من عاصروه من تلاميذه فقط، فهناك تلاميذ نالوا من العلم والمعرفة ما نالوه بفضل إطّلاعهم على كتب ابن عربي ومؤلفاته التي كتبها في كل علم وفن، فكان لهـــا تأثـــيرها الكبير على من تابعوا خطواته وأشهرهم عبد الكريم الجيلي، وعبد الغني النابلســـي والـــبكري وابن البيطار والجزائري وغيرهم ممن ساروا في خط ابن عربي ومدرسته.

أعمـــالـــه:

لقـــد خلّف ابن عربي فيما خلّف من مصنفات تألف منها تراثه الروحي الضخم الـــرائع، فأغنى الفكر الإسلامي بمؤلفاته التي لا تُحد ولا تُعد، ولا تقف عند حد الظاهر والباطـــن، لكثرتها ومبلغ اجتهاده في تصنيفها، حيث التزم العزلة لكونه في حالة تجلي يلقى الإلهامات والتجليات، وقد قال العماد فيه "برز منفرداً مؤثراً للتجلي والانعزال عن الـــناس مـــا أمكنه، حتى أنه لم يكن يجتمع به إلاّ الأفراد[*]، ثم آثر التأليف فبرزت عنه مؤلفات لا نهاية لها، تدل على سعة باعه وتبحّره في العلوم الظاهرة والباطنة. وأنه بلغ مـــبلغ الاجتهاد في الاختراع والاستنباط، وتأسيس القواعد والمقاصد التي لا يدريها ولا يحـــيط بهـــا إلاّ مـــن طالعهـــا بحقها. غير أنه وقع له في بعض تصانيفه كلمات كثيرة أُشـــكلت ظواهرها، وكانت سبباً لإعراض كثيرين عنها ممن لم يُحسنوا الظنّ به، ولم

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص٣٨،(انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٦٩-٧٠).

(*) الأفـــراد، الـــرجال الخارجين عن نظر القطب (معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق الجابي، ص ٥٦).

يقولـــوا كما قال غيرهم من الجهابذة(*) المحققين والعلماء والعالمين والأئمة الوارثين أن ما أوهمته تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور اصطلح عليها متأخرو أهل الطـــريق، غـــيرةً علـــيها حتى لا يدّعيها الكذابون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ الموهمة خلاف المراد، غير مبالين بذلك، لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها[1].

هذا الموقف من علماء الرسوم والقاصرين عن فهم ما يُراد من أقواله وما لاقاه مـــن العنـــت الشديد من حوله من غير الصوفية في كل مكان حلّ فيه، جعله يدعو إلى حســـن الظـــن بمؤلفاتـــه ويدفع عنها سوء الفهم والجهل بها، بل يدعوا إلى تذوقها قبل الحكـــم علـــيها وعدم التجنّي عليها، فقال: "أقل درجات أهل الأدب مع القوم التسليم لهم فيما يقولون، وأعلاها القطع بصدقهم، وما عدا هذين المقامين فحرمان[2]، لذلك فكل ما لا يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقيه، وجميع ما اعتُرض عليه من كلامه فهو مدسوس عليه لا محال.

لذلك انبرى الفيروزآبادي للدعوة إلى عدم إنكار علوم القوم، لما خصّهم الله به من الكرامات، وكذلك نصح بعدم الاعتراض عليهم فقال بعدم الإنكار ببادئ الرأي لعلو مراقـــيهم فـــي الفهم والكشف، فقال: "ولم يبلغنا عن أحد منهم أراد أن يهدم الدين، ولا نهى عن الوضوء ولا عن الصلاة، إنما يتكلمون بكلام يدقّ على الأفهام". ويضيف إلى ذلـــك: "وكما أعطى الله تعالى الكرامات للأولياء التي هي فرع المعجزات، فلا بِدْعَ أن يعطيهم من العبارات ما يعجز عن فهمه فحول العلماء"[3].

كذلـــك وصف الفيروزآبادي مؤلفاته بالبحر لغزارتها وعدم التمكن من الإحاطة بها لتنوع علومها وتعدد فنونها وتفرّدها عن غيرها مع ما لها من خواص مفيدة ونافعة لقارئها فقال: "وأما كتبه ومصنفاته فالبحور الزواخر، التي لكثرتها وجواهرها لا يُعرف

(*) الجِهـــبذ – ج – جهابذة، الناقد العارف بتمييز الجيد من الرديء (فارسية) (المنجد في اللغة والأعلام).

(1) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩.

(2) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، ص ٦.

(3) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ١٢.

لهـــا أول ولا آخــــر، ما وضع الواضعون مثلها، وإنما خصّ الله بمعرفة قدرها أهلها. ومـــن خـــواص كتبه أنه من واظب على مطالعتها والنظر فيها، وتأمل ما في مبانيها، انشـــرح صـــدره لحل المشكلات وفك المعضلات، وهذا الشأن لا يكون إلاّ لأنفاس من خصّـــه الله بـــالعلوم اللّدنّـــية الربانية. ووقعت على إجازة كتبها للملك المظفر فقال في آخـــرها: وأجـــزته أيضاً أن يروي عني مصنفاتي ومن جملتها كذا وكذا حتى عدّ نيّفاً وأربـــع مائة مصنف... ولا غَرْوَ فإنه صاحب الولاية العظمى والصديقية الكبرى فيما نعتقد وندين الله به"[1]. ويشير إلى من يكفرونه لقصورهم عن إدراك أقواله فيقول: "وثَمَّ طائفـــة فـــي الغي حائفة، يعظمون عليه النكير، وربما بلغ منهم الجهل إلى حد التكفير، ومـــا ذاك إلاّ لقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أقواله وأفعاله ومعانيها،... ولم تصل أيديهـــم لقصـــرها إلى اقتطاف مجانيها[2]. وقد دفع هذا الموقف في الرد على المنكرين عليه إلى تَعدّد الآراء والأفكار حول رمزيته بين مؤيد ومعارض، فنرى الذهبي[*] يقول في وصفه لهذه المصنفات: "وصنّف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة، فقال أشـــياء مـــنكرة عدهـــا طائفة من العلماء مُروقاً وزندقة، وعدّها طائفة من العلماء من إشـــارات العارفين، ورموز السالكين، وعدها قوم من متشابه القول، وأن ظاهرها كفر وضـــلال وباطـــنها حـــق وعرفان وأنه صحيح في نفسه كبير القدر"[3]. وقال فيه ابن الـــنجّار:... كتب في علوم القوم وفي أخبار مشايخ المغرب وزهادها وله أشعار حسنة، وكلام مليح، اجتمعت به في دمشق في رحلتي إليها، وكتبت عنه شيئاً من شعره، ونعم الشيخ هو... وأنشدني لنفسه:

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

(*) محمـــد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي شمس الدين أبو عبد الله (٦٧٣-٧٤٨)، حافظ، مـــؤرخ، علاّمة محقق، تركماني الأصل من أهل ميافارقين، مولده ووفاته في دمشق، رحل إلى القاهرة وطاف كثيراً في البلدان وكف بصره سنة ٧٤١هـــ، تصانيفه كثيرة منها ميزان الاعـــتدال فـــي نقد الرجال، مصر، ٣ مجلدات، (دائرة المعارف الإسلامية، م٩، ص، ص ٤٣١-٤٣٤). (Borck. 2.57. (64) S. 2 : 45).

(٣) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الجزء الثالث، مصر، ص ٦٥٩.

أيـــا حائراً مـــا بين علم وشهـــوة ليتصلا ما بين ضديـــن مـــن وصْـــل
ومن لم يكن يستنشق الريح لم يكن يرى الفضل للمسك الفتيق على الزّبل(١)

وقـــال فيه محي الدين بن مُسْدي(*): "أنه خاض بحار تلك العبارات، وتحقق بمحيّا تلك الإشـــارات، وتصـــانيفه تشهد له عند أُولي البصر بالتقدم والإقدام ومواقف النهايات في مزالق الأقدام"(٢).

وذكـــر الإمـــام صـــفي الدين الأزدي الأنصاري(**) في رسالة عمّن رأى من مشـــايخ الصـــوفية "رأيـــت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محي الدين بن العربي وكـــان مـــن أكبر علماء الطريق، جمع بين سائر العلوم الكسبية وما وقر له من العلوم الوهبـــية. ومنزلـــته شـــهيرة، وتصـــانيفه كثيرة، وكان غلب عليه التوحيد علماً وخلقاً وحـــالا... ولـــه علماء أتباع أرباب مواجيد وتصانيف، وكان بينه وبين الأستاذ الحرّاز إخاء ورفقة في السياحات أنشدني من نظمه:

يـــا مـــن يرانـــي ولا أراه كـــم ذا أراه ولا يـــرانـــي

قـــال رحمـــه الله: "قـــال لي بعض إخواني لما سمع هذا البيت، كيف تقول أنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك؟ فقلت مرتجلاً:

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخذاً؛ كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذاً

فـــإن من هذا القول وشبيهه تعلم أن كلام الشيخ رضي الله تعالى مؤوّل، وأنه لا يُقصد ظاهـــره، وإنما له محامل تليق به، فأحسِنْ الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا

---

(١) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، ص ١٠.

(*) محمد بن يوسف بن موسى الأزدي المهلبي، أبو بكر، جمال الدين الأندلسي المعروف بابن مُســدي (٥٩٩-٦٦٣)، من حفاظ الحديث المصنفين فيه، أصله من غرناطة، رحل منها بعد ســنة ٦٢٠ وقــرأ على بعض علماء تلمسان وتونس وحلب ودمشق وسكن مصر. وجاور بمكة وقتل فيها غيلة سنة ٦٦٣هـــ (المقري، نفح الطيب، جـــ١، ص ٦٢٣، الذهبي ميزان الاعتدال، جـــ ٣، ص ١٥١).

(٢) المقّري، نفح الطيب، الجزء السابع، ص ١٥٩.

(**) الإمـــام صـــفي الدين حسين بن الإمام العلامة جمال الدين أبي الحسن علي بن الإمام مفتي الأنام كمال الدين أبي المنصور ظافر الأسدي الأنصاري.

المعـنى كــلام كثير، والتسليم أسلم..."[1] وقد ورد عن ابن عربي أنه يستخدم الرمزية إلــى جانــب الــتأويل، وهو ضروري لكتم العلوم الإلهية عن غير أهلها. وقد عبر في كــتابه "شق الجيب"[2] عن رمزيته المقصودة فقال: "فهذه الأسرار التي أجرى الله العادة عــند أهل الطريق ألاّ نأمن من أحدٍ على كلامنا، ولذلك قال أبو يزيد... لا يؤمن على ســرّ مــن أسرار الله تعالى وهي من العلوم التي أشار إليها الإمام علي... وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: "إنّ مــن العلم كهيئة المكنــون لا يعلمه إلاّ العالمون بالله"[3] فهذه هي الأســباب التي دفعت الصوفية في استخدام الرمز والإشارة، وهو ما ظهر جلياً واضحاً فــي كــتابه "الفــتوحات" وما استخدمه من الرمز إما نظماً أو نثراً، وكلها تنطوي على أســرار وحقــائق لا ســبيل إلــى كشفها إلاّ لأقطابها ولا يقدر على ذوقها إلاّ أربابها المميزون عن أهل الظاهر وعلماء الرسوم. ولذلك قال: "وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله، المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي الــذي منحهم أسراره في خلقه، وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه. فهم لهذه الطائفة مــثل الفراعنة للرسل عليهم السلام... وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق.. ولكن علماء

---

(١) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) ابن عربي، شق الجيب، مجموع الرسائل الإلهية، مطبعة السعادة، سنة ١٣٢٥هـ، ص ٥٢.

(٣) الحديــث: روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن من العلم كهيئة المكــنون لا يعرفه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرّة بالله عز وجل" رواه أبو منصور الديلمي فــي المبتــدأ، ورواه أبــو عبد الرحمن السلمي في الأربعين الصوفية، (٢/٨) وأبو عثمان النجيرمي، في الفوائد (٢/٧/٢) عن نصر بن محمد بن الحارث عن عبد السلام بن صالح عن سفيان عن عيينة عن ابن جريج عن أبي هريرة مرفوعاً. ومن طريق السلمي رواه الديلمي في "مسند الفردوس" كما في ذيل ثبت الشيخ إبراهيم الكوراني (١/١٢) ورواه الطــبري عن نصر بن محمد كما في "اللآليء" ١/٢٢١. قلت وهذا سند ضعيف جداً وقــد أشــار لضــعفه المــنذري في الترغيب ١/٦٢. وصرح بتضعيفه الحافظ العراقي في "تخــريج الأحــياء" (١/٣٥ طــبع لجنة الثقافة الإسلامية). حديث ضعيف جداً (ناصر الدين الألبانــي، سلســلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، المكتب الإسلامي، بيروت، سنة ١٣٩٩هـ، رقم ٨٧٠، ص ٢٦٢).

الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة، وآثروا جانب الخلق على جانب الحق، وتعودوا أخذ العلم من الكتب، ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن لله عباداً تولى مصلحتهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه وعلى ألسنة رسله، وهذا العلم الصحيح عن العالِم المعلِّم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ولا غير مؤمن. ولما رأى أهل الله أنه قد اعتمد الإشارة استعملوها فيما بينهم، ولكنهم بيّنوا معناها ومحلها ووقتها فلا يستعملونها فيما بينهم ولا في أنفسهم إلاّ عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر يقوم في نفوسهم، وسلكوا فيها طريقاً لا يعرفها غيرهم... ولا يتكلمون بها إلاّ عند حضور الغير أو في تآليفهم ومصنفاتهم لا غير..."(١). وقد ظهرت الرمزية في كتبه واضحة "كالتدبيرات الإلهية" و "عنقاء مغرب" وغيرها كما قال شعراً:

نبّه على السر ولا تفشه فالبوح بالسر له مقتُ
على الذي يبديه فاصبر له واكتمه حتى يصل الوقتُ(٢)

ومن رمزيته الشعرية ما نسبه إليه غير واحد بقوله:

قلبي قطبي، وقالبي أجفاني سرّي خُضري وعينه عرفاني
روحي هارون وكليمي موسى نفسي فرعون والهوى هاماني(٣)

وقد تأول بعض العلماء قول الشيخ رحمه الله تعالى بإيمان فرعون أن مراده بفرعون النفس بدليل ما سبق.

وما يلاحظ في كتابة ابن عربي وإنشائه لمصنفاته أنه شديد الثقة بما يدوّنه وما يخطّه من علم ومعرفة لأن ذلك مبني على الشريعة ومتابعة خطوات الرسول ﷺ فهو يتقيد بشرعه، ويستقي منه علمه، وهو ما أشار إليه الشعراني بقوله: "... وعلوم أهل

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٢٧٨-٢٨١. (انظر الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، كنوز في رموز، د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ٤٢).

(٢) الجابي (بسام)، اصطلاحات الشيخ محي الدين، مرجع سابق، ص ١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

الله إنما هي علوم رسول الله ﷺ لأنهم متقيدون بالشريعة لا يخرجون عنها إلى رأي أو قـياس إلاّ في النادر"[1] كما أنه أفرد مصنفات خاصة بالكلمات الحكمية والمصطلحات الجارية على ألسنة الصوفية تمييزاً لها عن لغة العامة، ولذلك يصرح بأن علمه المدوّن فـي مصـنفاته ليس هو من قبيل العلم النظري، إذ أنه لا يعتمد على الفكر والنظر، بل علمـه علـم وهبـي نتيجة الفيض الإلهي، فقال في الفتوحات: "اعلم أن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر، وإنما هي من الفيض الإلهي"[2]. بل يشير مؤكداً على ذلـك أن ما يتلقاه من الإلهام أثناء تدوينه لمؤلفاته ليس هو من صنع الفكر أو عمله إنما هـو بفعـل إلهي فقال: "جميع ما كتبته وأكتبه إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفـث روحانـي فـي روع كياني، كل ذلك لي بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لا بحكم الاسـتقلال"[3]. وهـذا ما يبين لنا أن ابن عربي في تأليفه لكتبه لم يحررها على النهج المـألوف لدى الكتّاب، ذلك لأنه لم يستطع التخلص من أثر الوحي الإلهامي الذي كان يملـي علـيه ما يجب عليه أن يكتبه أو لا يكتبه في مؤلفاته، إذ أنه كان رهين ما يُلقى إلـيه، فلـم يكن له في ذلك كبير اختيار. وقد صرّح ابن عربي بذلك مصوراً لحاله في قولـــه: "فإن تأليفنا هـذا وغيره لا يجري مجرى التآليف، ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفيـن، فإن كل مؤلِّف إنما هو تحت اختياره... ونحن في تأليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علـم... فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله، وألقته على حسب مـا حُدَّ لها في الأمر..."[4]. ولما كان المصدر لعلومه جميعها مصدراً إلهياً فهو ممتلئ ثقـة واعـتزازاً بما أنتجه من مؤلفات وذلك لقوله: "فإنه ما عندنا إلاّ الشيء الحق الذي

---

(١) مقدمـة علـى رسالة لابن عربي، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية للشيخ محي الدين بن عربي، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، ص ٨.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، ص ٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٧٤.

هــو علــيه. وما عندنا خلاف، فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حــيرة، فــنعرف الحقــائق على ما هي عليه سواء كانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثــة بحــدوث التألــيف أو الحقائق الإلهية لا نمتري في شيء منها. فمن هناك هو علمنا..."[1]. فمن كان هذا حاله فلا عجب أن يكثر إنتاجه وتزداد كتبه ومؤلفاته إذ أنها مبنــية علــى الحقيقة التي لا مُواربة فيها، ولأنها صادرة عن مصدر ثقة وثبات لا عن فكــر ونظر يخالطه الشك والخطأ ولهذا قال: "والحق سبحانه معلمنا إرثاً نبوياً محفوظاً معصــوماً من الخلل والإجمال والظاهر قال تعالــى: ﴿**وما علمناه الشعر وما ينبغي لــه**﴾[2] فــإن الشــعر محل الإجمال والرموز... أي ما رمزنا له شيئاً ولا ألغزناه ولا خاطبــناه بشيء ونحن نريد شيئاً آخر..."[3]. وخير ما نستدل به على هذا البحر الزاخر مــن مؤلفــات ابــن عربي هو ما جاء في إجازته للملك المظفر ابن الملك العادل الذي أجــازه روايــة كتبه عنه وكل مصنفاته فقال: "... أقول وأنا محمد بن علي بن عربي الطائي الحاتمي، وهذا لفظي: إستخرت الله تعالى، وأجزت للسلطان الملك المظفر بهاء الديــن، غــازي، ابن الملك العادل –المرحوم إن شاء الله تعالى – أبي بكر بن أيوب، ولأولاده، ولمــن أدرك حياتي،الرواية عني في جميع ما رويته عن أشياخي من قراءة وسماع ومناولة وكتابة وإجازة، وجميع ما ألّفته وصنفّته من ضروب العلم، وما لنا من نــثر ونظم، على الشرط المعتبر بين أهل هذا الشأن، وتلفّظت بالإجازة عند تقييدي هذا الخــط وذلــك في غرّة محرّم سنة اثنين وثلاثين وستة مئة بمحروسة دمشق، وكان قد ســأل فــي اســتدعائه أن أذكر له من أسماء شيوخي ما تيسر لي ذكره منهم، وبعض مســموعاتي ومــا تيسّر من أسماء مصنفاتي، فأجبت استدعاءه، نفعنا الله وإيّاه بالعلم،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٧٠.

(٢) سورة يس، الآية: ٦٩ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

وجعلـــنا وإيـــاه من أهله، إنه وليّ كريم"[١]. ويقول أيضاً: و "ها أنا أذكر من تأليفي ما تيسّـــر فإنها كثيرة، وأصغرها جزء أو كراسة واحدة، وأكبرها ما يزيد على مئة مجلد وما بينها. وقد تم ذلك سنة ٦٣٢هـ/١٢٣٤م".

ورغـــم مـــا بذله ابن عربي من جهد في إحصاء كتبه ومؤلفاته وأدرجها على حســـب الفـــنون التي كتبت فيها، إلاّ أن بعض المترجمين له خلطوا فيما بينها فجاءت ســـرداً دون تحديـــد مكانة كل علم على حدة. مما جعلنا نبحث عن أكثرها دقة وأكثرها تحديـــداً حتى نبين أهمية كل فن من علومه الواسعة المختلفة. حتى وإن استوجب الأمر تكملة هذا الثّبتْ بين مؤلّفين كي يَخرج ثبتاً متكاملاً، وهذا ما عمدنا إليه. ومما يبدو أن ترجمـــته فـــي نفـــخ الطيب وكذلك في الدرّ الثمين قد يساعدان على إخراج هذا الثبت بصورة متكاملة واضحة. كذلك ما بذله بروكلمان من جهد مفيد أيضاً. فقد جاء في الدرّ الثميـــن: أمـــا بعـــد. فقـــد سألني بعض الإخوان أن أقيّد له في هذه الأوراق ما صنفّتُه وأنشأته في علم الحقائق والأسرار على طريق التصوف، وفي غير هذا الفن. فقيدتُ له وفقّـــه الله تعـــالى ما سأل. إلاّ أن بعض هذه الكتب إن طُلِبتَ فهي قليلة، لأني كنت قد أودعتها لشخص لأمرٍ طرأ، فلم يردّها عليّ ذلك..."[٢].

فمن ذلك:

أولاً: كتب المختصرات في الحديث:

١- كتاب "المصباح في الجمع بين الصحاح" في الحديث.

٢- اختصار مسلم.

٣- اختصار البخاري.

---

(١) بـــروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، الجزء الأول، الطبعة الثانـــية، مصـــر، ١٩٨٦، ص ٥٧١. (وانظـــر المقـــري: نفح الطيب، جـــ٧، ص ١٣٩- النبهانـــي، جـــامع كرامات الأولياء، جـــ١، ص ١٢١-١٢٤ نص الإجازة المنشورة بمجلة الأندلـــس الصـــادرة في اسبانيا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٠٧-١٢٨. مجلة كلية الآداب. الاســـكندرية سنة ١٩٥٥. نص الدكتور أبو العلا عفيفي. اصطلاحات الشيخ محي الدين ابن عربي، ص ٢٣ تحقيق بسام الجابي).

(٢) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٤٥.

٤- اختصار الترمذي.

٥- اختصار المُحلّى.

٦- الاحتفال فيما كان عليه رسول الله ﷺ من سَنيّ الأحوال.

ويقول:

ثانياً: وأما ما كان منها في علوم الحقائق في طريق الصوفية التي هي نتائج الأعمال[١]، فمن ذلك، وهو السابع من تصنيفنا:

٧- كتاب "الجمع والتفصيل في أسرار المعاني والتنزيل" فرغ منه أربعة وستون مجلداً إلى قوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وإذ قال موسى لفتاه، لا أبرح...﴾ آية ٥٩. هذا ما كان من شأن ثبت المصنفات في بدايتها في نفح الطيب. ولما كان الدرّ الثمين أكثر دقة في تحقيقه من سابقه، فقد عوّلنا عليه فيما تبقّى من مصنفات لفقدان القسم الأول مما بين أيدينا، فتكون تتمة الثبت لهذه المؤلفات مأخوذة من الدرّ الثمين، وقد ورد اسم الكتاب السابع في الترجمة الأولى مغايراً للرقم المحدد في الترجمة الثانية فيكون في الدرّ الثمين عنواناً لكتاب آخر: وهنا اختلاف رقم بين الثبتن نفح الطيب والدرّ الثمين، فيكون رقم الكتاب الثامن في نفح الطيب هو السابع في الدرّ الثمين.

٨- كتاب الجذوة المقتبسة والخطرة المختلسة.

٩- وكتاب مفتاح السعادة في معرفة المدخل إلى طريق الإرادة.

١٠- وكتاب المثلثات الواردة في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿لا فارضٌ ولا بكرٌ، عوانٌ بين ذلك﴾ ومثل قوله تعالى ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً﴾.

١١- وكتاب المسبّعات الواردة في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿سبع بقرات سمان﴾ و ﴿سبع سموات﴾ و ﴿سبعة إذا رجعتم﴾.

١٢- وكتاب الأجوبة على المسائل المنصورية، وهو نحو مئة سؤال سألني (عنها) صاحب لي اسمه منصور.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٤٦.

١٣- وكـــتاب مـــبايعة القطـــب بحضرة القرب. يحتوي على مسائل جمّة في مراتب الأملاك والمرسلين والنبيين والعارفين والروحانيين. ما سُبقت في علمي إليه.

١٤- وكـــتاب مـــناهج الارتقاء إلى افتضاض أبكار البقاء (المخدرات بخيمات اللقاء) رتبـــته على ثلاث مئة باب في كل باب عشر مقامات. وهو يتضمن ثلاثة آلاف مقام.

١٥- وكتاب كنه ما لا بد للمريد منه.

١٦- وكتاب المُحكم في المواعظ والحِكَم وآداب رسول الله ﷺ .

١٧- وكتاب الحلى في أسرار روحانّيات الملأ الأعلى.

١٨- وكتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى[١].

١٩- وكتاب الدليل في إيضاح السبيل، في الوعظ.

٢٠- وكتاب عقلة المستوفز في أحكام الصنعة الإنسانية.

٢١- وكتاب جلاء القلوب. إتفق لي في هذا الكتاب عجيبة، وذلك أني لما وضعتُه أخذَ مـــنه كـــل واحدٍ من إخواننا كرّاسة أو اثنتين ليطالعها، وأخذت أنا صدر الكتاب، وكـــان فـــي نحو عشرين ورقة. فخرجنا إلى خارج البلد مع جملة من أصحابنا فقعدنـــا في ربوة نطالع فيه، وكان من أبدع الموضوعات، فلما فرغنا من قراءته وضـــعناه فـــي الأرض فاختُطف، فما أدري اختطفه الَجنّ أم البشر ممن يحتجب عـــن الأبصـــار. وما عرفت له خبراً إلى الآن، وأما بقية الكتاب فما جمعته بعد ذلك، ولا رَدَّ عليّ من كان عنده شيء منه، وهذا ما كان من شأنه[٢].

٢٢- وكـــتاب التحقـــيق في بيان السرّ الذي وقر في نفس أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

٢٣- وكتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام.

٢٤- وكتاب السراج الوهّاج في شرح الحلاّج قدس الله روحه.

٢٥- وكتاب الإفهام في شرح الإعلام.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص.ص ٤٨-٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.

٢٦- وكتاب المنتخب في ساير القُرَب.

٢٧- وكتاب نتائج الإذكار وحدائق الأزهار.

٢٨- وكتاب الميزان في صنعة الإنسان.

ويعقب: فهذه أسماء الكتب المودوعة، ما أدري هل خرج عن ذكري منها شيء أم لا. فإن العهد متقدم، والخاطر غير مصروف لما كان في الزمان الماضي حذراً من فوت الوقت. ويقول القاري في الدرّ الثمين: هذه الكتب المودوعة الآن بأيدي الناس، ولا أعلم هل ظهرت في حياة الشيخ رضي الله عنه أم بعد وفاته. فإني وقفت على معظمها وبعضها عندي وهذه التذكرة إنما كتبها الشيخ رضي الله عنه بمكة في أيام كان بها مجاوراً، والله تعالى أعلم[(١)].

فصل في الكتب التي بأيدي الناس اليوم مما يُنسب إلينا[(٢)].

ثالثاً: فمنها في الحديث:

٢٩- كتاب المحجّة البيضاء ، صنفته بمكة شرّفها الله تعالى على طريق الفقهاء، أكملت فيه كتاب الطهارة والصلاة في مجلدين، وبيدي المجلد الثالث، وأنا في كتاب الجمعة منه.

٣٠- وكتاب مفتاح السعادة، جمعت فيه بين مسلم والبخاري وبعض أحاديث من الترمذي.

٣١- وكتاب كنز الأسرار فيما روي عن النبي المختار من الأدعية والأذكار.

٣٢- وكتاب مشكاة الأنوار فيما روي عن الله سبحانه وتعالى من الأخبار.

٣٣- وكتاب الأربعين المتقابلة.

٣٤- وكتاب الأربعين الطوال.

٣٥- وكتاب العين.

ويقول ابن عربي: ولا أدري هل خرج عن ذكري منها في هذا الفن شيء أم لا، لانشغال الخاطر وعدم الإلتفات للماضي[(٣)].

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، المصدر السابق، ص ٥٠، عن إجازة الملك المظفر التي كتبها ابن عربي.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١.

(٣) المصدر السابق، ص ٥١.

رابعاً: كتــب الحقائــق.فيقــول:

وأما ما بأيدي الناس من كتبنا في طريق الحقائق فمنها[1]:

٣٦- كــتاب التدبــيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. حذوت فيه حذو الحكيم أرســطو فــي كتابه المسمى "بسر الأسرار" الذي صنفّه للإسكندر، وبسبب ذلك الكــتاب وضعت هذا السرّ إلى اختيار أبي محمد عبد الله ابن الأستاذ الموروري في ذلك.

٣٧- وكتاب سبب عشق النفس للجسم وما تقاسي من الألم عند فراقه بالموت.

٣٨- وكتاب إنزال الغيوب على مراتب القلوب، فيما لنا من سجع وشعر.

٣٩- وكتاب الإسراء إلى المقام الأسرى.

٤٠- وكتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية.

٤١- كتاب الجلاء.

٤٢- وكــتاب المنهج السديد إلى ترتيب أحوال الإمام البسطامي[2] أبي يزيد رضي الله عــنه، أمرني الحق سبحانه وتعالى بشرحها في النوم بساحل سبْتَة بلدة من بلاد المغرب فقمت مبادراً قبل طلوع الفجر، وكان لي ناسخان، فأمليت عليهما فكتبا، فما طلعت الشمس حتى تقيّد منهُما كراسان.

٤٣- وكتاب أنس المنقطعين برب العالمين، وضعته لنفسي ولغيري.

٤٤- وكتاب الموعظة الحسنة، وضعته بمكة شرفها الله تعالى.

٤٥- وكــتاب البغــية في اختصار كتاب الحِلْيَة لأبي نعيم الأصفهاني الحافظ، وضعته لنفسي.

٤٦- وكتاب الدرّة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة. قال ابن الدبيثي: هــذا الكتاب يشتمل على ذكر أخبار مشايخ الغرب ولم يصحبه معه إلى الشرق، فلما ورد إلى الشام اختصره من خاطره من غير مراجعة إلى الأصل.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٥١.

(٢) ورد الكــتاب في نفح الطيب باسم مفتاح إلهام أهل التوحيد أو مفتاح أقفال الإلهام الوحيد في شرح أحوال البسطامي أبي يزيد. (انظر اصطلاحات ابن عربي للجابي، معجم اصطلاحات الصوفية، ص ٣١).

٤٧- وكتاب المبادئ والغايات فيما تحتوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات.

٤٨- وكـتاب مواقـع الـنجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم. في جزأين، وهو كتاب عزيز الوجود لم يُصنَف في فنه مثله.

٤٩- وكتاب الإنزالات الوجودية من الخزائن الجودية.

٥٠- وكـتاب حِلْيَة الأبدال وما يظهر منها من المعارف والأحوال. وهو كتاب ساعة وضـعته بالطائف بدرب آل أميّة في زيارتي لعبد الله بن عباس رضي الله عنه، تكلمت فيه على الجوع والصمت والسهر والخلوة[١].

٥١- وكتاب أنوار الفجر في معرفة المقامات والعاملين على الأجر وعلى غير الأجر، وإنمـا سـمّيته بهذا الاسم لأني لا أقيد منه حرفاً إلاّ في وقت الفجر إلى أن يكاد يبدو حاجب الشمس.

٥٢- وكتاب الفتوحات المكية، وهو كتاب كبير في مجلدات كثيرة، مما فتح الله سبحانه وتعالى به عليّ في مكة شرفها الله تعالى، يحتوي على خمس مئة وخمسة وستين باباً فـي أسـرار عظـيمة، فـي مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والأقطاب وشبه هذا الفن.

٥٣- وكـتاب تـاج السـائل ومنهاج الوسائل، مخاطبات بيني وبين الكعبة شرفها الله تعالى، وهو سبع رسائل.

٥٤- وكتاب روح القدس في مُناصحة النفس.

٥٥- وكـتاب التـنزلات الموصـلية في أسرار الطهارات والصلوات الخمس والأيام المقدرة الأصلية.

٥٦- وكتاب إشارات القرآن في عالم الإنسان[٢].

٥٧- وكتاب القسم الإلهي بالإسم الرباني.

٥٨- وكتاب الجلال والجمال.

٥٩- وكتاب المدخل إلى العمل بالحُروف.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص . ص ٥٣-٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص.ص ٥٣-٥٤.

٦٠- وكتاب المقنع في السهل الممتنع.

٦١- وكتاب الأمر المربوط في معرفة ما يحتاج إليه أهل طريق الله من الشروط.

٦٢- وكتاب رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة على الترتيب من الأسرار.

٦٣- وكتاب عنقاء مغرب.

٦٤- وكتاب المعلوم في عقائد علماء الرسوم.

٦٥- وكتاب الإيجاد الكوني والمشهد العَيْني، بحضرة الشجرة الإنسانية، والطيور الأربعة الروحانية.

٦٦- وكتاب إنشاء الجداول والدوائر في الرقائق والحقائق.

٦٧- وكتاب الأعلاق في مكارم الأخلاق.

٦٨- وكتاب روضة العاشقين.

٦٩- وكتاب ستة وتسعين، تكلمنا فيه على الواو والميم والنون لانعطاف أوائلها على أواخرها، هكذا: م ي م، واو، نون.

٧٠- وكتاب الإشارات في أسرار أسماء الإلهيات والكنايات.

٧١- وكتاب الحجب المعنوية في الذات الهوية.

٧٢- وكتاب الرسالة أرسلتها لفخر الدين الرازي، فهذا ما بأيدي الناس.

٧٣- وكتاب المبشّرات، ذكرت فيه ما تذكرته من رؤيا رأيتها تفيد علماً وتحرّض على الخير.

٧٤- كتاب ترتيب الرحلة، ذكرت فيه ما لقيته في رحلتي إلى بلاد المشرق، وفيه ذكر مشايخنا الذين لقيناهم وسمعنا عنهم، أذكر الشيخ رضي الله عنه وأذكر عنه حديثاً عن رسول الله ﷺ، وحكاية مفيدة وأبياتاً من الشعر إما له أو من روايته.

٧٥- كتاب فيه مما رويته من الأحاديث العوالي، ولم أشترط فيه الصحة[١].

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، المصدر السابق، ص.ص ٥٥-٥٦.

خامســـاً: أما الكتب التي أمرني الحق سبحانه وتعالى بوضعها ولم يأمرني بإخراجها للناس وبثها في الخلق فمن ذلك[1]:

٧٦- كــتاب الأحديــة، وهــو كتاب يتضمن الأحدية والوحدانية والفردانية، والأولية والوترية، ونفي الكثرة من الوجود العددي، وأن الواحد مظهر في مراتب الأعداد فتنشأ الأعداد وتغيب فيبقى.

٧٧- وكتاب الهو، ويتضمن هذا الكتاب معرفة الضمائر وإضافات النفس.

٧٨- كــتاب الجــامع، يتضمن معرفة الجلال بما يدل عليه من الجمع والإطلاق، وبما يدل عليه من التقييد عند قول الملهوف يا الله أغنني.

٧٩- وكــتاب الــرحمة، ويتضمن معرفة التخصيص فيها والتعميم والعطف والحنان والرأفة والشفقة.

٨٠- وكــتاب العظمــة، وهو كتاب يتضمن إشارات من الجلال والكبرياء والجبروت والهيبة.

٨١- وكتاب المجد.

٨٢- وكــتاب الديمومـــة، ويتضـــمن هذا الكتاب مسائل من السرمديّة والخلود والأبد والبقاء.

٨٣- وكــتاب الجــودُ، يشار فيه إلى العطاء والوهب والمنح والكرم والسخاء والرُّشا والهدايا.

٨٤- وكتاب القيّوميّة.

٨٥- وكتاب الإحسان .

٨٦- وكتاب الفلك والسماء.

٨٧- وكتاب الحكمة المحتوية.

٨٨- وكتاب العزّة، يشار فيه إلى المنع والقهر والغلبة والحمد والعجز والقصور.

٨٩- وكتاب الأزل.

٩٠- وكتاب النور، يشار فيه إلى الضياء والظلال والظلمة والإشراف والظهور.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص .ص ٥٥-٥٦.

٩١- وكتاب السرّ.

٩٢- وكتاب الإبداع والإختراع.

٩٣- وكتاب الأمر والخلق.

٩٤- وكتاب الصادر والوارد.

٩٥- وكتاب القدم.

٩٦- وكتاب الملك.

٩٧- وكتاب القدس.

٩٨- وكتاب الحياة.

٩٩- وكتاب العلم.

١٠٠- وكتاب المشيئة، يشار فيه إلى التمنّي والإرادة والشهود والهاجس والعزم والنيّة والقصد والهمّة.

١٠١- وكتاب الفهوانية، وربما يقع اسمه كلمة الحضرة، وربّما وقع اسمه القول، يشار فيه إلى الكلام والنطق والحديث والسمر وشبه ذلك.

١٠٢- وكتاب الرقم، يشار فيه إلى الخط والكتابة والإشارة والحروف الرقمية[١].

١٠٣- وكتاب الرقيم.

١٠٤- وكتاب العين، يشار فيه إلى الرؤية والمشاهدة والمكاشفة والتجلّي واللمح واللمع والطالع والذوق والشرب والباده والهاجم وشبه هذا.

١٠٥- وكتاب الباه، يشار فيه إلى التوالد والتناسل.

١٠٦- وكتاب كُنْ، يشار فيه إلى حضرة الأفعال والتكوين.

١٠٧- وكتاب المبادئ، يشار فيه إلى أن الإعادة مبدأ، وأن العالم في كل نفس مبدأ.

١٠٨- وكتاب الولاية.

١٠٩- وكتاب الدعاء والإجابة.

١١٠- وكتاب الرمز في حروف أوائل السور.

١١١- وكتاب الرقية.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٥٧-٥٨.

١١٢- وكتاب البقاء.

١١٣- وكتاب القدرة.

١١٤- وكتاب الحكم والشرائع الصحيحة والرئاسة والسياسة.

١١٥- وكتاب مفاتيح الغيب.

١١٦- وكتاب الخزائن.

١١٧- وكتاب الرياح اللواقح.

١١٨- وكتاب الريح العقيم.

١١٩- وكتاب الكتب: القرآن والفرقان، وأصناف الكتب كالمسطور والمرقوم والحكيم المبين والمحصي والمتشابه وغير ذلك.

١٢٠- وكتاب التدبير والتفضيل.

١٢١- وكتاب اللذة والألم.

١٢٢- وكتاب الحق.

١٢٣- وكتاب الحمد.

١٢٤- وكتاب المؤمن والمسلم المحسن.

١٢٥- وكتاب القدر.

١٢٦- وكتاب الشأن.

١٢٧- وكتاب الوجود.

١٢٨- وكتاب التحويل.

١٢٩- وكتاب الحياة.

١٣٠- وكتاب الوحي.

١٣١- وكتاب الإنسان.

١٣٢- وكتاب يشتمل على ذكر التركيب والتحليل[١].

١٣٣- وكتاب المعراج.

١٣٤- وكتاب الروائح والأنفاس.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٥٨-٥٩.

١٣٥- وكتاب الملك.

١٣٦- وكتاب الأرواح.

١٣٧- وكتاب الهياكل.

١٣٨- وكتاب التحفة والطرفة.

١٣٩- وكتاب الغرفة والخرقة(١).

١٤٠- وكتاب الأعراف.

١٤١- وكتاب زيادة كيد القول.

١٤٢- وكتاب الإسفار عن نتائج الأسفار.

١٤٣- وكتاب الأحجار المتفجرة والمتشققة والهابطة.

١٤٤- وكتاب الجبل.

١٤٥- وكتاب الطور.

١٤٦- وكتاب أدب النمل.

١٤٧- وكتاب البروج.

١٤٨- وكتاب الحشرات.

١٤٩- وكتاب القسطاس.

١٥٠- وكتاب القلم.

١٥١- وكتاب اللوح.

١٥٢- وكتاب العرش.

١٥٣- وكتاب الكرسي.

١٥٤- وكتاب الفلك.

١٥٥- وكتاب الهباء.

١٥٦- وكتاب الجسم.

١٥٧- وكتاب الزمان.

---

(١) وقـد وردت في مخطوط آخـر بإسم الفرقة والخرقة، (الدر الثمين، تحقيق صلاح المنجد، ص ٦٠).

١٥٨- وكتاب المكان.

١٥٩- وكتاب الحركة.

١٦٠- وكتاب العالم.

١٦١- وكتاب الآباء العلويات والأمهات السفليات والبنات والمولّدات.

١٦٢- وكتاب النجم والشجر.

١٦٣- وكتاب سجود القلب(١).

١٦٤- وكتاب الأسماء.

١٦٥- وكتاب النحل.

١٦٦- وكتاب الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة.

١٦٧- وكتاب الغايات.

١٦٨- وكتاب العشق.

١٦٩- وكتاب السبعة عشر.

١٧٠- وكتاب النار.

١٧١- وكتاب الجنة.

١٧٢- وكتاب الحضرة.

١٧٣- وكتاب المناظرة بين الإنسان والحيوان.

١٧٤- وكتاب المفاضلة.

١٧٥- وكتاب الإنسان الكامل والإسم الأعظم.

١٧٦- وكتاب المبشّرات.

١٧٧- وكتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.

١٧٨- وكتاب الأوّلين.

١٧٩- وكتاب ترجمان الأشواق.

١٨٠- وكتاب العبادلة.

١٨١- وكتاب تاج التراجم.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٦٠-٦١.

١٨٢- وكتاب ما لا يعوّل عليه في طريق الله.

١٨٣- وكتاب إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن.

١٨٤- وكتاب المعرفة.

١٨٥- وكتاب شرح الأسماء.

١٨٦- والذخائر والأعلاق في شرح ترجمان الأشواق.

١٨٧- وكتاب النصايح فيما يقرب في طريق الله تعالى.

١٨٨- وكتاب اللوايح في شرح النصايح.

١٨٩- وكتاب الوسائل في الأجوبة عن عيون المسائل.

١٩٠- وكتاب النكاح المطلق.

١٩١- واختصار سيرة النبي ﷺ.

١٩٢- وكتاب المنيع الحمى البصير فيه أعمى فكيف حلّ به العَمَى.

١٩٣- وكتاب فصوص الحكم[١]...

ويقول صاحب الدر الثمين: جميع هذه الكتب التي لم تخرج إلى الناس ولم تُبَثُّ في الخلق، خرج بعضها في حياته وبعضها بعد وفاته رضي الله عنه[٢]. ويقول: وأنا ما طلبت من إيراد هذه التذكرة إلاّ فَرَح المحبّين ونَوْح الحاسدين وما قصدت بذلك حصر كتبه، فإنّ كتبه رضي الله عنه لا تكاد أن تُحصر[٣]. وقد يزيد عدد هذه المؤلفات فعلاً إذا ما اطلعنا على ما أورَدَه صاحب نفح الطيب إذ لم يكن هدفه حصر مؤلفات ابن عربي بقدر ما أراد إظهار خصوبة إنتاجه وغزارة علومه ومعارفه وعلوّ مقامه، فنجد أن عدد المصنفات يزيد في نفخ الطيب عما أورده صاحب الدر الثمين بتسعين مصنفاً تقريباً يذكر منها تكملة الفئة الأخيرة من مؤلفات ابن عربي فمنها:

١٩٤- كتاب الإسم والرسم.

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٦١-٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٣.

١٩٥- كتاب الفصل والوصل.

١٩٦- كتاب مراتب العلوم الوهبية.

١٩٧- أنفاس النور.

١٩٨- النجد.

١٩٩- الوجد.

٢٠٠- الطالب والمقام والوقوف والمجذوب.

٢٠١- الأدب.

٢٠٢- كتاب الحال.

٢٠٣- كتاب الشريعة والطريقة والحقيقة.

٢٠٤- التحكم والشطح.

٢٠٥- كتاب الحق المخلوق.

٢٠٦- كتاب الأفراد والأعداد.

٢٠٧- كتاب الملامية.

٢٠٨- كتاب الخوف والرجاء.

٢٠٩- كتاب القبض والبسط.

٢١٠- كتاب الهيبة والأنس.

٢١١- كتاب النشأتين.

٢١٢- النواشيء الليلية.

٢١٣- الفناء والبقاء.

٢١٤- كتاب الغيبة والحضور.

٢١٥- كتاب الصحو والسكر.

٢١٦- كتاب التجليّات.

٢١٧- كتاب القرب والبعد.

٢١٨- كتاب المحو والإثبات.

٢١٩- كتاب الخواطر.

٢٢٠- كتاب الشاهد والمشهود.

٢٢١- كتاب الكشف.

٢٢٢- كتاب الذلّة.

٢٢٣- كتاب التجريد والتفريد.

٢٢٤- كتاب الفترة والاجتهاد.

٢٢٥- كتاب اللطائف والعوارف.

٢٢٦- كتاب الفتوّة.

٢٢٧- كتاب الرياضة والتجلّي.

٢٢٨- كتاب المحق والسحق.

٢٢٩- كتاب البواده والهجوم.

٢٣٠- كتاب التلوين والتمكين.

٢٣١- كتاب الرغبة والرهبة.

٢٣٢- كتاب السكر والاصطلام.

٢٣٣- كتاب الفتوح والمطالعات.

٢٣٤- كتاب الوقائع.

٢٣٥- كتاب الحرف والمعنى.

٢٣٦- كتاب التداني والتدالي.

٢٣٧- كتاب الرفعة.

٢٣٨- كتاب السر والخلوة.

٢٣٩- كتاب النور.

٢٤٠- كتاب الختم والطبع.

٢٤١- كتاب الظلال والضياء.

٢٤٢- كتاب القشر واللب والجسم.

٢٤٣- كتاب الخصوص والعموم.

٢٤٤- كتاب العبارة والإشارة.

٢٤٥- كتاب الحق والباطل.

٢٤٦- كتاب النقباء.

٢٤٧- كتاب الملك والملكوت.

٢٤٨- كتاب المدخل إلى العمل بالحروف على بعض الآراء.

٢٤٩- كتاب الحد والمطلع.

٢٥٠- كتاب العروش[١].

٢٥١- كتاب الإسم والنعت والصفة.

٢٥٢- كتاب السّادن والإقليد.

٢٥٣- كتاب النوم واليقظة.

٢٥٤- كتاب العبد والرب.

٢٥٥- كتاب الضوء والظلمة.

٢٥٦- كتاب الفرح والسرور.

٢٥٧- كتاب الرعد والمطر.

٢٥٨- كتاب اللطف والقهر.

٢٥٩- كتاب العز والذل.

٢٦٠- كتاب العلم والعمل.

٢٦١- كتاب الكوكب الآفِل.

٢٦٢- كتاب روح الروح.

٢٦٣- كتاب قلب القلب.

٢٦٤- كتاب قوت القوت.

٢٦٥- كتاب لوامع الأنوار.

٢٦٦- كتاب الأسرار الربانية.

٢٦٧- كتاب نتائج التوحيد.

---

(١) المقري، نفح الطيب، (عن معجم اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، تحقيق الجابي، ص.ص ٣٧-٣٨).

٢٦٨- كتاب إنزال الغيوب.

٢٦٩- كتاب الأسماء الصمدية.

٢٧٠- كتاب الأسرار.

٢٧١- كتاب مآل العالم.

٢٧٢- كتاب زبدة الكل.

٢٧٣- كتاب مؤنس الموحدين.

٢٧٤- كتاب لطائف الأسرار.

٢٧٥- كتاب عين التنوير.

٢٧٦- كتاب رقم الأوضاع.

٢٧٧- كتاب أسرار الحروف.

٢٧٨- كتاب سَجَنْجَل الأرواح.

٢٧٩- كتاب موعظة أهل الإنكار.

٢٨٠- كتاب كيف أنت؟ وكيف أنا؟ ومن أنا؟ ومن أنت؟

٢٨١- كتاب دليل الخازن.

٢٨٢- كتاب مصفّي القلوب(١).

ولما كان ما أحصي في هذه التراجم لم يتجاوز العدد المذكور في إجازة الملك المظفــر وهو نيفاً وأربعمائة. فإننا قد نجد في مصادر أخرى ما يضيف إليه عدداً آخر من مؤلفات ابن عربي بحيث يقرب من العدد المذكور في الإجازة. وقد ذكرت مصادر مخــتلفة ما يقرب من ثلاثمائة مصنف، فدائرة المعارف الإسلامية تقول: ويبلغ ما بقي من تواليفه مائة وخمسين كتاباً، ويظهر أن هذا العدد ليس إلاّ نصف ما ألّفه ابن العربي في الواقع"(٢).

وتقــول دائرة المعارف البريطانية إنه كتب مائتين وتسع وثمانون كتاباً، نعرف منها مائة وخمسون كتاباً ذكرها بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي(٣).

---

(١) المقري، نفح الطيب، ص.ص ٣٨-٣٩.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن عربي، الجزء الأول ص ٥٩٨.

(٣) دائرة المعارف البريطانية، مجلد ١٢، ص ٣٣.

وقد تمكن بروكلمان فعلاً من حصر ما يبقي من كتب ابن عربي، وضمنها في موسوعته التي تضم أسماء الكتب والمؤلفين العرب، وقد أفرد لهذه الكتب صفحات عدة قد تبلغ ثماني صفحات، وإذا شئنا أن نستعين بثبت بروكلمان، فنحاول أن نضيف أسماء الكتب التي لم ترد سابقاً تلافياً للتكرار، ولكنها في ثبته تبلغ مائة وثمانية وثلاثون كتاباً، لعلها تفيدنا في إضافتها أن نصل إلى رقم تقريبي لما ذكره ابن عربي. وهذا ثبت بأسماء هذه الكتب التي ذكرها بروكلمان[1] بعد مقارنتها بثبت الدر الثمين وثبت نفح الطيب وغيرها:

١- إجازة الملك المظفر بهاء الدين غازي ابن الملك العادل في جميع ما رواه عن أشياخه وما له من نظم ونثر، وهو في دمشق سنة ٦٣٢هـ/١٢٣٤م.
٢- كتاب العظمة (تفسير للتفاحة).
٣- شجرة الوجود والبحر المورود.
٤- مقام القربة (وفك الكربة).
٥- شجون المسجون وفتون المفتون.
٦- الشواهد.
٧- كيمياء السعادة.
٨- الإفاضة لمن أراد الاستفاضة.
٩- الموازنة (مقارنة بين الدنيا والآخرة).
١٠- الإعلام فيما بني عليه الإسلام.
١١- الفناء في المشاهدة.
١٢- مراتب علوم الوهب.
١٣- شق الجيب ورفع حجاب الغيب عن إظهار أسرار الغيب.
١٤- تفسير آية الكرسي.
١٥- تنزلات الأملاك للأملاك في حركات الأفلاك.
١٦- توحيد التوحيد.

---

(١) بروكلمان (كارل)، تاريخ الأدب العربي، الجزء الأول، ص ٥٧١.

١٧- التدقيق في بحث التحقيق.

١٨- المضادة في علم الظاهر والباطن.

١٩- الرسالة المفيدة.

٢٠- جواب عن مسألة السبحة السوداء وهي الهيولا.

٢١- تهذيب الأخلاق.

٢٢- وسائل المسائل.

٢٣- ترجمان الألفاظ المحمدية.

٢٤- الاصطلاحات الصوفية.

٢٥- شرح الألفاظ التي تتداولها الصوفية.

٢٦- المقتنع في إيضاح السهل الممتنع.

٢٧- الباء وهو مفتاح دار الحقيقة.

٢٨- مفتاح الجفر الجامع.

٢٩- جفر الإمام علي بن أبي طالب.

٣٠- جفر النهاية ومبين خبايا أسرار كنوز البداية والغاية.

٣١- فائدة (الألعاب السحرية بالحروف).

٣٢- مائة حديث وواحد قدسية.

٣٣- عظمة الألباب وذخيرة الاكتساب (منسوب إليه).

٣٤- إنشاء الجسوم الإنسانية.

٣٥- نتيجة الحق.

٣٦- توقيعات.

٣٧- بلغة الخواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان.

٣٨- قبس الأنوار وبهجة الأسرار.

٣٩- الفرق الست الباطلة وذكر أعدادها.

٤٠- الأجوبة اللائقة عن الأسئلة الفائقة.

٤١- مرآة المعاني لإدراك العالم الإنساني.

٤٢- ثواب قضاء حوائج الإخوان وإغاثة اللهفان.
٤٣- الإمام المبين الذي لا يدخله ريب ولا تخمين.
٤٤- جدول عظيم في استخراج العقل من القرآن العظيم.
٤٥- أسفار من سفر نوح.
٤٦- رسالة العبادة[١].
٤٧- شرح كتاب خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين.
٤٨- رسالة أرسلها لأصحاب الشيخ عبد العزيز بن محمد المهدي.
٤٩- رسالة في تصوير آدم على صورة الكمال.
٥٠- أربع رسائل تصوف.
٥١- الصلاة الأكبرية.
٥٢- أوراد الأيام والليالي.
٥٣- أوراد الأسبوع.
٥٤- الصلاة الفيضية.
٥٥- وصية.
٥٦- الحكم الإلهية.
٥٧- الصحف الناووسية والسجف الناموسية.
٥٨- الشجرة النعمانية في الدولة العثمانية.
٥٩- العبادة.
٦٠- اللمع الأفقية.
٦١- ديوان الأشواق (الهجاء الأمجد على ترتيب حروف الأبجد).
٦٢- ديوان المرتجلات.
٦٣- تنزل الأرواح بروح الإله.
٦٤- القصيدة التائية.
٦٥- قصيدة في المناسك.

---

(١) بروكلمان (كارل)، تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص ٥٧١.

٦٦- الجواب المستقيم.

٦٧- رسالة تحقيق وجوب الواجب لذاته.

٦٨- نجمات الأفلاك.

٦٩- الدرّر[١].

وقد ذكرت دائرة المعارف للبستاني[٢] أيضاً ما يقارب من خمسين مؤلفاً له من بين هذه المؤلفات. وهذه المؤلفات على ضخامة عددها لم تبلغ العدد الوارد في إجازة الملك المظفر أي نيّفاً وأربعمائة مؤلَّف. علنا نجد من يكملها حتى نوفّي ابن عربي حقه في معرفة إنتاجه العلمي ومعارفه الصوفية على أكمل وجه.

تقوم معظم مؤلفات ابن عربي على التصوف ودقائقه وأسراره، حتى الكتب الأدبية منها فإنها تشيع فيها روح التصوف ككتابه محاضرة الأبرار مثلاً فهي مليئة بالأسرار الصوفية وقصص المتصوفة. كما أنشأ بعض الكتب الغريبة المنحى ككتاب "إنشاء الجداول والدوائر" الذي يشرح فيه آراءه في الكون بأشكال هندسية بحتة. وهو يصرح بأنه في كتاباته كلها رهين بأمر الإلهام الإلهي والتوجيه الرباني، فهو يخضع خضوعاً كلياً لهذا التوجيه وذلك الإلهام. وقد قرر في أكثر من موضع بأن كلامه لم يكن باختياره ولا عن فكر ونظر بل إلهام من الله، وهذا ما جاء في ثنايا كتبه وصفحات مؤلفاته، وقد أشار الشعراني إلى ذلك عنه قوله: "إن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن الكريم وخزائنه، فإني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه... فلا أستمد قط في علم من العلوم إلاّ منه، كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى في مناجاته بكلامه أو بما تضمنه كلامه"[٣].

ولعل أهم مؤلفاته التي شغلت المفكرين والباحثين، والتي قامت عليها الشروح والتعليقات، وأثارت عليه أحقاد المنكرين عليه علمه ومعارفه من علماء الرسوم والفقهاء من أهل الظاهر هو كتابه "الفتوحات المكية" و "فصوص الحكم". فقد ألّف

---

(١) بروكلمان (كارل)، تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص ٥٧١.

(٢) دائرة معارف البستاني، الجزء الأول، مادة ابن عربي، ص ٢٣١.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، ص ٤.

كـتابه "الفتوحات المكية" في مكة المشرفة على فترات، وهو أجمع كتاب في التصوف، بـل هو أشبه بدائرة معارف في التصوف، وكان له أثره في رجال الطريق، فقد ضمنه أذواقـه ومواجيده ومشاهداته، وسجّل فيه مراحل سيره في الطريق، فكان سجلاً حافلاً بـتاريخه اسـتقى مـنه أهل الطريق، ووقفوا على أسراره، واستند إليه المترجمون في معـرفة حـياته وسـيرته. بدأ كتابته عقب ذهابه إلى مكة، حيث شاهد بالطواف حول الكعبة من الأسرار والمشاهدات ما دفعه إلى اطلاع إخوانه المقرّبين إليه، وعلى رأسهم الشـيخ أبـو محمـد عـبد العزيـز التونسي وتلميذه بدر الدين الحبشي، فجاء بعنوان "الفـتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية". وهو من أربعة أجزاء ضخمة تـناول فيها موضوعات في المعارف والمعاملات والمنازل والمنازلات والمقامات، وقد اختصـرها الشعراني فقال فيها: "طالعت من كتب القول ما لا أحصيه، فما وجدت كتاباً أجمـع لكلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكية، لا سيما ما تكلم فيه على أسرار الشريعة وبيان منازل المجتهدين الذين استنبطوا منها أحوالهم، فإن نظر فيه مجتهد في الشـريعة ازداد علماً... وإن نظر فيه مفسّرٌ للقرآن فكذلك، أو مقرئ فكذلك... أو عالم بالطبـيعة وصنعة الطب فكذلك، أو عالم بالهندسة فكذلك، أو نَحَوي فكذلك، أو منطقي فكذلـك، فهو كتاب يُفيد أصحاب هذه العلوم أو غيرها، علوماً لم تخطر لهم على بال، وقـد أشـرنا إلى نحو ثلاثة آلاف منها في كتابنا المسمى "تنبيه الأغبياء على قطرة في بحر علوم الأولياء"[(١)].

ويقـول الفيروزآبادي أنه ألّفه في مكة وكتبه عن ظهر قلب، جواباً لسؤال سأله عـنه تلميذه بدر الحبشي، وبعد فراغه من كتابته وضعه على سطح الكعبة، فأقامه فيه سـنة ثـم أنزلـه، فوجده كما كان لم يَبْتَلّ منه ورقة ولم تعبث به الرياح نظراً للطبيعة الممطـرة فـي مكـة وشدة الرياح. ولم يُؤذن بنشره بين أيدي الناس وكتابته إلاّ بعد ذلـك"[(٢)]. ومن الثابت أن الفتوحات لم تكن في بداية عهده بالتأليف، إنما كانت في نهاية السـياحات حيـث انـتهى من تأليفه سنة ٦٣٦هـ أثناء قيامه في دمشق، وقبل وفاته

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، المقدمة، ص ٣.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، ص ١٠.

بعاميـــن. كذلـــك لم يتم تأليفه دفعة واحدة، إنما تمّ على فترات، فقد كان سنة ٦٢٨هـــ يكتـــب أول الجـــزء الرابع، وفي سنة ٦٣٤هـــ كان لا يزال يكتب خاتمة الجزء الثاني، وفـــي السنة التالية ٦٣٥هـــ كان يعد الجزء الثالث. ويعتبر هذا الكتاب بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته، وهدفه من وراء إنشائه أن يعرّف صديقيه المذكوريْن بعد أن زار القدس والمدينة ووصل إلى مكة لأول مرة بما فتح الله به عليه من إلهامات عند طوافه ببيـــت الله العتـــيق فـــي مكـــة، وبالجملة أثناء مقامه في أم القرى، ولهذا جاء عنوانه "الفـــتوحات المكـــية في معرفة الأسرار المالكية والملكية"[١] وكان ذلك على أثر رؤيا عجيـــبة رأى فـــيها النبـــي محمداً ﷺ حيث دعاه النبي للصعود على منبره وخلع عليه بـــردته البيضاء، وألقى ابن عربي خطبة طويلة يقول أنها من وحي روح القدس وهذه الخطبة هي مقدمة كتابه الفتوحات[٢].

ويشير ابن عربي في الفتوحات إلى الإرادة الإلهية في أمره فيقول: "هذا الكتاب مـــع طوله واتساعه وكثرة فصوله وأبوابه، ما استوفينا فيه خاطراً واحداً من خواطرنا في الطريق... وما أخللنا بشيء من الأصول التي يُعوّل عليها في الطريق، فحصرناها مختصـــرة العـــبارة بين إيماء وإيضاح"[٣]. وقال أيضاً: "بنيت كتابي هذا، بل بناه الله لا أنا، على إفادة الخَلق، فكله فتح من الله تعالى. وسلكت فيه طريق الاختصار..."[٤].

وقـــد كتب الصفدي عنه في الوافي بالوفيَّات منصفاً له في كلامه فقال: "وقفت على كتابه الذي سماه الفتوحات المكية لأنه صنفه بمكة، وهو في عشرين مجلدة بخطه، فرأيـــت أثـــناءه دقـــائق وغرائب وعجائب ليست توجد في كلام غيره. وكأن المنقول والمعقـــول ممثلاّن بين عينيه في صورة محصورة يشاهدها، متى أراد أتى بالحديث أو الأمر ونزّله على ما يريده، وهذه قدرة، ونهاية اطّلاع، وتوقّد ذهن، وغاية حفظ وذكر،

---

(١) ابـــن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بـــولاق)، ص ١٢، (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٨٩).

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٣-٧.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٥٠٢.

(٤) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٩٣.

ومــن وقــف على هذا الكتاب علم قدره، وهو من أجلّ مصنفاته، وقد ذكر في المجلدة الأولى عقيدته، فرأيتها من أولها إلى آخرها عقيدة الشيخ أبي الحسن الأشعري(*). ليس فيها ما يخالف رأيه... وقال:

ليــس في هذه العقيــدة شــيء يقتضيــه التكذيــب والبــرهان
لا ولا ما قد خالــف العقل والنـــــقــل الــذي أتى به القـــــرآن
وعليهـــا للأشعـــري مــدار وبها فـــي مقالـــــه إمكـــان
وعلـــى مـــا ادعـــاه يتجه البحـــــــث ويأتـــي الدليــل والبرهـــان
بخلاف الشّـــنّاع عنـــه ولكـــن ليـــس يخلو من حاسدٍ إنســـان(١)

يُعد كتاب الفتوحات سجلاً ضخماً للشيخ الأكبر، حياته، علومه، أعماله، تلاميذه وشــيوخه، وقــد بين تلك الخطوات من حياته بأوقاتها وتاريخها. كما أنه مرجع ضخم لحــياته الروحية وما فيها من الأسرار والمشاهدات، والمجاهدات والرياضات، وما ناله مــن الكشــف عــن الأسرار الإلهية، وما اعتراه من صعوبات ومعاناة أثناء ذلك،حتى تخلــص من سيطرة النفس وأدران المادة. فهو لم يكن يسير في تأليفه على نمط الكتب العاديـــة ذات المــنهج والخطة الموضوعية، إنما كان ذلك وفقاً لما يتم به الجود الإلهي ومـــا يجـــري بـــه الخاطر الروحي، وقد أشار ابن عربي إلى أكثر من موضع فيقول: "واعلـــم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره. وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده..."(٢).

وعلــوم الشــيخ الأكـــبر كلها مبنية على الكشف والتعريف، مطهّرة من الشك والتحريف، هذا ما أشار إليه في الباب السابع والستين وثلثمائة من الفتوحات حيث قال:

(*) شــيخ أهــل الســنة والجماعة، وهو علي بن إسماعيل الأشعري المتوفي في عام ٣٣٠ في الهجرة (أوائل الربع الثاني من القرن الرابع الهجري).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٢) ابــن عربــي، الفتوحات، الجزء الثالث، (صادر)، باب ٣٤٨، ص ٢٠٢ وما بعدها. (انظر الشعراني، الكبريت الأحمر، الجزء الأول، ص.ص ٤-٥).

"ولــيس عــندنا بحمد الله تعالى تقليد إلاّ للشارع ﷺ" وقوله أيضاً: "واعلم أني لم أقرر بحمــد الله في كتابي هذا أمراً غير مشروع، وما خرجت عن الكتاب والسنة في شيء مــنه"[1]. وممــا يراه بلاثيوس أن هذا الكتاب يُعتبر دستوراً للمسلمين أو بمثابة الكتاب المقــدس للعلــوم المستورة عند المسلمين، لا يمكن إعطاء فكرة تركيبية عن مضمونه، لأنــه يخلو من سمات كتب المشائين والمتكلمين في الإسلام، القائمة على خطة منطقية دقيقة، تقتضيها طبيعة علومها، على حين أن الكتب الصوفية لا يتوفر لها ذلك، إذ ليس لهــا أســاس فلسفي أو لاهوتي[2] وقد أقامه على الأصول التي يُعوّل عليها في الطريق دون أن يودعــه خاطــراً مــن خواطره الإنسانية. وقد تعددت شروحات الكتاب بحيث أصــابه شــهرة كبيرة. ويوجد له شرح كتبه عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب "الإنسان الكــامل في معرفة الأواخر والأوائل". وله مختصر وضعه عبد الوهاب الشعراني بإسم "لواقــح الأنــوار القدســية" وقد عاد واختصره ثانية إلى حجم أصغر بعنوان "الكبريت الأحمر".

ولكــن لــم ينج ابن عربي من أعدائه المتنكرين له من الفقهاء وعلماء الرسوم فدســوا له في كتبه أموراً مما يخالف الشريعة، ويرميه بالكفر والزندقة والإلحاد، رغم تمســكه بالشريعة حيث كان يقول: من رمى ميزان الشريعة من يده لحظة هلك وكل ما خطــر بــبالك فــالله تعالى بخلاف ذلك، وهذا اعتقاد الجماعة إلى قيام الساعة. ويقول الشــعراني: وجمــيع مــا لــم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلوّ مراقيه، وجميع ما عــارض مــن كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه، وذلك كما أخبرنــي الشــيخ أبو طاهر المغربي نزيل مكة المشرّفة، ثم أخرج لي نسخة الفتوحات التــي قابلهــا على نسخة الشيخ التي بخطه في مدينة قونية، فلم أرَ فيها شيئاً مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت الفتوحات. وقد دسّ الزنادقة تحت وسادة الإمام أحمد بــن حنــبل في مرض موته عقائد زائفة، ولولا أن أصحابه يعلمون فيه صحة الاعتقاد

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، ص.ص ٣-٤.

(٢) بلاثيوس (ميجيل أسين)، مرجع سابق، ص.ص ٨٩-٩٠.

لافتتـــنوا بمـــا وجدوه تحت وسادته. ودسوا على شيخ الإسلام مجد الدين الفيروزآبادي صـــاحب القـــاموس كـــتاباً فـــي الرد على أبي حنيفة وتكفيره، كذلك دسّوا على الإمام الغزالـــي عـــدة مسائل في كتاب الإحياء. كذلك دسوا عليّ أنا في كتابي المسمى بالبحر المورود جملة من العقائد الزائفة وأشاعوا تلك العقائد في مصر ومكة. نحو ثلاث سنين وأنـــا بريء منها[١]، ولكنّ ابن عربي بصراحته الأكيدة أعلن عن ذلك بأن علومه كلها مبنـــية علـــى الكشـــف والإلهام، وكان للشعراني الفضل الأكبر في إظهار حقيقة الأمر والدفاع عنه.

والكـــتاب الثاني الذي كثر شارحوه والمعلقون عليه، وأثار الأحقاد الدفينة لدى علمـــاء الرســـوم، بل وحرك شجون فقهاء عصره هو كتاب "فصوص الحكم" وهو من الكتـــب التـــي أُنشئت في الفترة الأخيرة التي استقر فيها في دمشق بعد تنقلاته المتعددة حيـــث اســـتقر به المقام وهو في الستين من العمر، وفي نهاية سنة ٦٢٧هـــ كانت له رؤيـــة، رأى فيها النبي ﷺ يسلمه كتاباً بعنوانه "فصوص الحكم" وأمره بإذاعته ونشره بيـــن الـــناس لما فيه من كمال صوفي. قال ابن عربي: "فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشّـــرة أُرِيـــتها فـــي العُشر الأخير من المحرّم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشـــق، وبـــيده ﷺ كـــتاب، فقال لي: هذا كتاب "فصوص الحكم" خذه، وأخرج به إلى الـــناس ينـــتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا، كما أمرنا. وأخلصت النية وجرّدت القصد والهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله من غـــير زيادة ولا نقصان. وسألت الله أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين لـــيس للشـــيطان علـــيهم سلطان، وأن يخصّني – في جميع ما يرقمهُ بناني، وينطق به لســـاني، وينطوي جناي – بالإلقاء السبوّحي، والنّفث الروحي في الرّوع النفسي بالتأييد الاعتصامي، حتى أكون مترجماً لا متحكّماً لتحقيق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلـــوب... وأرجـــو أن... يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي... فلا أُلقي إلاّ

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، المصدر السابق، ص . ص ٣-٤.

مايُلقـــيَ إلـــيّ... ولا أُنزل في هذه السطور إلاّ يُنزل به عليّ. ولست بنبيّ ولا رسول، ولكني وارث ولآخرتي حارث"[1].

ويعـــد هـــذا الكـــتاب من أشهر الكتب التي كان لها أثرها في إذاعة مكانة ابن عربـــي بين الناس، بوصفه كاتباً وصاحب رؤى بين الصوفية، يعرض أغرب نظرياته، علـــى هيئة إلهامات يعزوها على التوالي إلى تعاليم السبعة وعشرين نبياً الرئيسيين بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام ابتداء من آدم وانتهاء بمحمد. وقد استعار كلمة الفصّ للإنسان الذي يمثـــل الحقيقة بالنسبة لبقية أنواع العالم، كما يمثل نقش الفصّ في الخاتم حقـــيقة الخـــاتم، فكـــان العالم بنسبة خاتم فصُّه الإنسان. وفي هذا إظهار لقيمة الإنسان وأهميـــته وأفضليته على العالم. ثم جعل الأنبياء فصوصاً بالنسبة لأفراد الإنسان، فكأن الإنسان خاتم فصُّهُ الأنبياء[2].

لقد أفاض ابن عربي كعادته في كشف الأسرار التي كُوشف بها، وتوصل إليها ذوقـــاً وفهمـــاً. فـــالعلم كما يراه ثلاثة أنواع. علم العقل الذي يقوم على التفكير والنظر والاســـتدلال، وعلـــم الأحـــوال وســـبيله الذوق، وعلم الأسرار وهذا فوق طور العقل، وطـــريقه نفـــث الروح في الروْع، وهذا العلم نوعان: نوع يُدرك بالعقل، والآخر على ضـــربين: ضرب يُدرك بالذوق، والثاني عن طريق الإخبار، وهذا العلم هو الذي فوق طـــور العقل، وجاءه عن طريق نفث الروح في الروع من نظرية وحدة الوجود، وهذه الوحـــدة التـــي يقصـــدها لا تـــتعارض مع جلال الذات الإلهية، إنما هي إثبات الوجود الحقيقـــي الواجب الوجود. أمّا غيره من المحدثات فلا وجود له على سبيل الحقيقة مع الله تعالى[3].

وقـــد خصّ ابن عربي كل نبي بمرتبة خاصة وعلم خاص تميزه عن غيره من الأنبياء، فآدم أراد الله أن يُظهر به سرّه إليه. وشيث وهو الولد الأول لآدام هو المظهر

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه لأبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (بدون تاريخ)، ص ٤.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ) الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

للفـيض الإلهي. وخصّ إسماعيل بالحكمة العليّة، وغلبت على يعقوب الروحانيّة والنور علـى يوسـف، وهكذا حتى آخر نبي وهو محمد ﷺ الذي له الحكمة الفردية لأنه أكمل موجـود فـي هـذا النوع الإنساني، به بُدئ الأمر وبه خُتم. "فكان نبياً وآدم بين الماء والطيـن"(١)، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين، وقد سبقه النبي الذي أضاعه قومه وهـو "خـالد بـن سنان" وهو نبي لم يُبعث، إنما أظهر بدعواه النبوّة البرزخية أي أن الحكـم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، ولم يصف النبي ﷺ قومه بأنهم ضاعوا، وإنما وصفهُم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلّغوه مُراده..."(٢).

أما خاتم الأنبياء فهو قد ختم به فصوصه الحكمية وهو خاتم النبيين، وقد وضّح رأيه في الحقيقة المحمدية باعتباره ﷺ في مقام الفردية، لأنه أول التّعينات، وكان أول دليل على ربه، فهو أُوتي جوامع الكلم التي هي مسميّات آدم. فقد علّم الله آدم الأسماء، وعلّـم محمـداً حقيقة هذه الأسماء ومعانيها، وهذا هو المراد بقوله ﷺ "أُعطيت جوامع الكلم"(٣) وقد أشار إلى هذه الحقيقة في كتابه "الفتوحات" و "شجرة الكون...".

---

(١) الحديـث: قال السخاوي أما الذي يجري على الألسنة بلفظ "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين" فلـم نقـف علـيه بهـذا اللفظ. وقال الزركشي: لا أصل له بهذا اللفظ (انظر كشف الخفاء للعجلونـي ١٢٩/٢). قـال العجلونـي: وصـححه الحاكم بلفظ "كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد" وفي الترمذي وغيره عن أبي هريرة أنه قال للنبيﷺ متى كنت أو كتبت نبياً؟ قال: (كنـت نبياً وآدم بين الجسد والروح" وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم أيضاً. (انظر كشف الخفاء للعجلوني ١٢٩/٢).

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢١٣. (انظر فص حكمة صمدية في كلمة خالدية، وانظر الشـيخ الأكبر، محي الدين بن العربي سلطان العارفين لعبد الحفيظ فرغلي، ط مصر، ص ١٨١، حيـث أورد القصـة كاملـة عن خالد بن سنان، وانظر محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار لابن عربي، قصة خالد بن سنان).

(٣) الحديـث: ورد فـي عـبارة أخرى "أوتيت جوامع الكلم"، أو "بعثت بجوامع الكلم ونصرت بالرعـب، وبيـنا أنا نائم أوتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي". رواه البخاري ومسـلم والنسـائي عـن أبي هريرة،حديث صحيح. (الجامع الصغير للسيوطي، متن فيض القدير ٢٠٣/٣، رقم الحديث ٣١٤٩). رواه أحمد في مسنده برقم ٩٤٨٩، ٧٢٦٩. كما رواه البيهقي في الشعب وأبو يعلى عن عمر بن الخطاب. وقال ابن شهاب فيما نقله البخاري في صحيحه: بلغني في جوامع الكلم أن الله يجمع له الأمور الكثيرة، التي كانت تكتب في الكتب الكثـيرة قـبله، الأمـر الواحد والأمرين ونحو ذلك، وقال سليمان النوفلي: كان يتكلم القليل يجمع به المعاني الكثيرة. (انظر كشف الخفاء للعجلوني ٢٨٧/١،حيث رقم ٩١٣).

ومن الشروح التي وضعت لهذا الكتاب شرح تلميذه صدر الدين القونوي، فكان أول شـارح لابـن عربـي في حياته. ثم تابعه بعد ذلك مشاهير الصوفية في الشرق، فـبذلوا قصـارى جهدهم في تفسير أقواله بما يتلاءم ومذهب أهل السنة وذلك لإثبات مـدى اتفاقـه مـع المذهـب السـني ضد أولئك الصوفية الطاعنين عليه مذهبه أمثال التفتازانـي(*) المتوفـي سنة ٧٩٣هـ والقاري الهروي المتوفي سنة ١٠١٤هـ وهما اللـذان اتهمـاه بـالقول بوحدة الوجود. وقد نبّه شراح الفصوص على وجوب مراعاة الدقـائق الموجـودة فيه، وأفاضوا فيها، وشرحوا مقصد الشيخ وعباراته الموهمة التي وردت في الكتاب من أمثال قوله في "نوح":

فما أنت هو، بل أنت هو وتراه في عيـن الأمـور مسرّحـاً ومقيّداً

فالمقصود من كلامه نفي المماثلة من جهة وإثباتها من جهة، إستناداً إلى قوله تعالـى: ﴿لـيس كمـثله شيء﴾ فنزّه، ﴿وهو السميع البصير﴾ [١] فشبّه، وقال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، فشبه وثنّى، ﴿وهو السميع البصير﴾ فنزه وأفرد"[٢].

وهكـذا فقـد أثـنى عليه مؤيدوه وشرحوا أقواله الواردة في "الفصوص" ومن هـؤلاء ابـن الزملكاني كمال الدين محمد بن علي الأنصاري الشافعي المتوفـي سنة ٧٢٧هـ. وشرحه أيضا المولى عبد الرحمن بن أحمد الجامي(**) المتوفي سنة ٨٩٨هـ. وشـرحه غير هذين الشيخين كثيرون منهم الشيخ عبد الرزاق القاشاني(***) وعلّق على

(*) مسـعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد بتفـتازان من بلاد خراسان. أبعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفي فيها (٧١٢-٧٩٣هـ) (ابن حجـر العسـقلاني: الـدرر الكامنة، جـ٤، ص ٣٥٠، السيوطي: بغية الوعاة: ص ٣٩١، مفتاح السعادة جـ ١، ص ١٦٥ (Brock.2:278(215) S2,301).

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ك.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، فص كلمة نوحية، بيروت، ص ٧٠.

(**) الجامـي، (٨١٧-٨٩٨هـ)، عـبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي، نور الدين، مفسر فاضـل ولـد في جام من بلاد ما وراء النهر. تفقه وصحب كبار مشايخ الصوفية توفي في هراة، شرح فصوص الحكم لابن عربي، (الأعلام ٦٧/٤).

(***) القاشـاني (... - ٧٣٠هـ) عبد الرزاق بن أحمد القاشاني. (كمال الدين صوفي، توفي بعد سنة ٧٣٠، من تصانيفه شرح فصوص الحكم لابن عربي (معجم المؤلفين ٢١٥/٥).

هـذا الشـرح الشيخ محمد الباروني... وقد ترجمت أبواب الفصول ترجمة موجزة إلى الهندية ونشرت في مدينة مدراس سنة ١٩٢٩م(١).

كمـا تأثـر كثير من الصوفية بآراء ابن عربي في كتابه الفصوص، وبخاصة فكـرة الحقـيقة المحمديـة التي سرت ما اتجه إليها المادحون والشعراء والأدباء في قصائدهم وفي صيغ صلواتهم التي يمدحون بها النبي(٢).

ولـم يقـلّ شـأن باقـي مؤلفات ابن عربي عن هذين الكتابين. فأول كتبه هو "التدبـيرات الإلهـية" ويقوم على وجود القطب للزهاد الذي يكون مدار الزهد عليه في أهل زمانه. كذلك في التوكل والمحبة والمعرفة وسائر المقامات والأحوال. وقد أخبرنا ابـن عربي أنه ألّفه على غرار كتاب "سر الأسرار" الذي ألّفه أرسطو لذي القرنين(٣). وفـي المـريّة، قضى ابن عربي شهر رمضان سنة ٥٩٥ بين صلاة وعبادة ورياضة روحـية حتى ألهمه الله أن يكتب كتاباً يصلح أن يكون مدخلاً إلى الحياة الصوفية لإفادة المريديـن دون أسـتاذ. وقـد شفع ذلك رؤيا رآها في المنام دفعته إلى استجابة الطلب الإلهـي وأنشـأ يكتب كتابه الثاني "مواقع النجوم" وهو رسالة في الزهد والتصوف(٤). وفي مكة ذاع صيته، وتودّد إليه العلماء والصالحون ومن بينهم أسرة الإمام أبو شجاع وابنـته الـنظّام التـي أوحت إليه في نظم قصيدة هي "ترجمان الأشواق" الذي ضمّنه وصـفاً لجمالهـا وكمالهـا، وهـو يرمي من وراء ذلك الإيماء إلى الواردات الإلهية والتـنزلات الروحانية والمناسبات العلوية على طريقة الصوفية. كما أنشأ كتابهُ "مشكاة الأنـوار فيما روي عن النبي ﷺ من الأخبار" تحدث فيه عن أحاديث الرسول بأسانيدها المتصـلة، وفي الطائف كتب "حلية الأبدال" إجابة لدعوى من أصحابه في الطريق عبد الله بدر الحبشي وابن خالد الصدَفي(*).

---

(١) فقـد ترجم خان صاحب خواجه خان كتاب "الفصوص" ترجمة موجزة ونشرها في مدراس سنة ١٩٢٩.

(٢) فرغلي (عبد الحفيظ) الشيخ الأكبر، مرجع سابق، ص.ص ١٨٣-١٨٤.

(٣) ابن عربي: التدبيرات الإلهية، ص ١٢٠ (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٣١).

(٤) ابن عربي: الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٣٨. (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٥٠).

(*) الصدَفي، محمد بن أحمد، توفي سنة ٦٣٤.

ومما لا شك فيه أن ابن عربي كان متميزاً برسوخ قدمه وثبات إيمانه ورباطة جأشـــه، فـــرغم مـــا أُصيبت به البلاد في اليمن والجزيرة من مصائب، فإنه استمر في كـــتابة آثـــاره، فكتب كتابه "الدرّة الفاخرة" ووضع فيها تراجم لشيوخه في التصوف في المغرب، ومن أفاد منهم في حياته الروحية. وفي جولته إلى بلاد آسيا الصغرى وصل إلـــى قونـــية، وقـــد أمضى فترة هادئة نسبياً في تلك السنة، فألف كتابين هما: "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية" و "رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأســـرار"(*). وقـــد دوّن وثيقة سياسية بعث بها إلى كيكاوس سلطان بلاد الروم إجابة علـــى استشارة في أمور الدولة المتصلة بالنصارى الذين يعيشون في مملكته، وقدأجابه برســـالة مطولـــة أوردها في "الفتوحات المكية" و "محاضرة الأبرار" قدّم فيها النصيحة المطلوبة مما كشف عن نفوذه لدى الملك(١).

وقـــد شرح ابن عربي كتابه "ترجمان الأشواق" إستجابة لطلب تلميذيه عبد الله بدر الحبشي وإسماعيل بن سودكين، كي يُسكت صوت الفقهاء المنكرين عليه قوله هذا بأنه من الأسرار الإلهية، وسماه "الذخائر والأعلاق"(٢). أما "الديوان" فلا بد أنه ألّفه بعد ذلـــك، أي بعـــد سنة ٦٣١هـــ، حيث تشيع في كل قصائده لهجة الوجد الصوفي وذلك بخـــلاف "تـــرجمان الأشـــواق" القائم على الرمزية الغزلية التي تتضمن لهجة شخصية واقعـــية عينـــية حـــيّة، وتكثر فيه الألاعيب اللفظية والمفارقات بحيث تسلبها كل إلهام وحياة(٣).

وهكـــذا، يكون من المستحيل أن نحدد تاريخاً دقيقاً لجميع مؤلفاته التي أنشأها، وخاصـــة تلـــك التـــي وضعها في الفترة الأخيرة من حياته. ولا بد لنا أن نتساءل: ما موقف العلماء من مؤلفات ابن عربي؟.

(*) هذان الكتابان من ضمن الثبت الذي ذكره ابن عربي للملك المظفر في إجازته له.

(١) ابـــن عربـــي الفتوحـــات، الجزء الرابـــع، ص ٦٣٨. (انظـــر بلاثيوس، مرجع سابـــق، ص ٧٠).

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ١٠٦، (انظر بلاثيوس، مرجع سابق، ص ٧٥).

(٣) ابـــن عربي: ديوان ابن عربـــي، ص ١٤٤ – ١٤٦ (انظر بلاثيـــوس ، مرجـــع سابـــق، ص ٨٩).

يخبرنا صاحب الدرّ الثمين أنه سمع ما ذكره الفيروزآبادي عن إجازة ابن عربي للسلطان المظفر سنة أربع وثمانين وسبعمائة بدهلي(*) (١) المحروسة أنه وقف على استفتاء أجراه الملك المعظم حول مؤلفات ابن عربي بين أهل العلم والمعرفة فقال: "ووقفت عليه مرة أخرى في جواب استفتاء السلطان الأعظم(**) ذي الرأفة والجاه... أنه اجتمع في خزانته السعيدة على ما بلغني من مصنفات الشيخ محي الدين رضي الله عنه ما لم يجتمع في خزانة غيره من آبائه السلاطين المتقدمين رضوان الله عليهم أجمعين... فتكلم الفقهاء فيها لقصور عقلهم في إدراك معانيها، فاستفتى السلطان الأعظم... شيخنا أقضى القضاة(***) رضي الله عنه ما هذا ترجمته: "ما تقول السادة العلماء شدّ الله بهم أزر الدين، ولمّ بهم شَعْثَ المسلمين في الشيخ محي الدين ابن العربي رضي الله عنه، وفي كتبه المنسوبة كالفتوحات وفصوص الحكم وغير ذلك، هل يجوز قراءتُها وإقراؤها؟ وهل هي من الكتب المسموعة المقروءة أم لا؟ أفتونا مأجورين جواباً شافياً فيها لتحوذوا جزيل الثواب من الله الكريم الوهاب(٢).

فأجاب شيخنا أقضى القضاة– الفيروزآبادي– رضي الله عنه ما هذا ترجمته: اللهم أنطقنا بما فيه مرضاتك: الذي أعتقده من حال المسؤول عنه وأدين الله به أنه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام التحقيق حقيقة ورسماً، ومحيي رسوم المعارف فعلاً وإسماً.

(*) دهلي: عاصمة ملوك الهند المسلمين الأولين من عام ٦٠٢هـ، وقصبة أباطرة المغل من عام ١٠٥٣. وقد جعلها جلالة الملك الأمبراطور جورج الخامس مقر الحكومة الأمبراطورية للهند مرة أخرى منذ اليوم الثاني من شهر ديسمبر سنة ١٩١٠م وهي على خط عرض ٢٨ ْ ٣٨ شمالاً وخط طول ١٣ ْ ٧٧ شرقاً على الضفة اليمنى لنهر جُمنة وعلى مسيرة ١٢٠ ميلاً تقريباً في النقطة التي يترك فيها هذا النهر تلال سِوالك (دائرة المعارف الإسلامية، م٦، ص ٣٤٣).

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٦٤.

(**) الصحيح: هو الملك المظفر الأيوبي (المرجع السابق، ص ٦٤).

(***) هو القاضي الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب الفيروزابادي الشيرازي، وردت ترجمته سابقاً، (السخاوي، الضوء اللامع، الجزء الأول، ص ٧٩).

(٢) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص.ص ٦٤–٦٥.

إذا تغلغل فكر المرء في طَرَفٍ من بحرهِ غرِقتْ فيه خواطره،

عُبابٌ لا تكدرّه الدلاّء، وسحابٌ تتقاطر عنه الأنواء، دعواته تخترق السبع الطباق وتتفرق بركاته فتملأ الآفاق. وإني أصفه وهو فوق ما وصفته، وغالب ظني بل يقيني أني ما أنصفته... أما كتبه ومصنفاته فهي البحار الزواخر... وهذا الشأن لا يكون إلاّ لمن خصه الله تعالى بالعلوم اللّدنّية والمعارف الربانية فمن جملتها: التفسير الكبير في تسعة وتسعين مجلداً، بلغ رضي الله عنه فيه إلى تفسيره سورة الكهف عند قوله تعالى: ﴿وعلمناه من لدنّا علماً﴾. فاستأثر تعالى به فتوفي الشيخ محي الدين رضي الله عنه ولم يكمل. وهذا التفسير كتاب عزيز، كل سفر منه بحر لا ساحل له، ولا غرو فإنه صاحب الولاية العظمى والصديقية فيما نعتقد... قلت: هذا التفسير لم يذكره الشيخ رضي الله عنه في التذكرة التي تقدم ذكرها، لأن التذكرة كُتبت بمكة شرفها الله تعالى، ثم إنه رضي الله عنه انتقل إلى دمشق وسكنها برهة من الزمان قريباً من ثلاثين سنة، وصنّف بها كتباً كثيرة بعد تلك التذكرة، وكان آخر ما صنفه رضي الله عنه هذا التفسير، والله أعلم لو أكمله إلى ما كان يبلغ من المجلدات. وهذا ليس من الكسب الإنساني بل من العطاء السبحاني والوهب الرباني"[1].

وقد عُرض الجواب على السلطان الأعظم فاستفتى فيه الفقيه أبا بكر محمد بن الخياط المخْلافي الجِبْلي، هذا ترجمته: ما يقول الفقيه في الكتب المنسوبة إلى الشيخ محي الدين بن العربي رضي الله عنه كالفتوحات المكية وفصوص الحكم وغير ذلك. هل يجوز تعلّمها وإظهارها بين الناس واعتقاد ما فيها أم لا؟ وهل هي من العلوم النافعة؟ فإن شيخنا شيخ الإسلام أقضى القضاة مجد الدين نفع الله به الإسلام والمسلمين لما سُئل عن ذلك أجاب بما يقتضي تفضيل كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه على ما اشتهر من كتب العلوم النافعة، ولم يقر ذلك في القلب، فأوضح لنا الجواب. فأجاب الفقيه المذكور: الجواب وبالله التوفيق: قد آن لابن الخياط أن لا تأخذه في الله لومة لائم. قلت: هذا أوّل في خطأه في فتواه. إذ آن بمعنى قَرُبَ ودَنا، فقد أقرّ بفتواه واعترف بأنه كان بعيداً عن الله تعالى، وقد كان تأخذه في الله لومة اللائم. هذا فيما

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، ص ٦٦.

مضـــي مـــن زمانـــه، ثم الداعي الآن والحال بما ادّعى، وبقي عليه إقامة البيّنة، وبيّنةُ قولـــه: لا يجوز ولا يحل تحصيل كتب الشيخ محي الدين لا قراءتها ولا إقراؤها، فإنها مـــردودة على مصنفها... وما أظن الشيخ مجد الدين أقدم على ما أقدم إلاّ لعدم إمعان النظر في كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه..."(١).

وقـــد حـــرص الفيروزآبادي على إظهار حقيقة معتقد الشيخ محي الدين ودفع التهمة التي وجهها الفقهاء وعلماء الرسوم، مبيناً ما تنطوي عليه حقيقته من التزام سنّة الرســـول ﷺ ومتابعـــته للشـــريعة ذاكراً آراء من تكلموا فيه من أمثال ما أوردناه عن الزملكانـــي والصفدي وموّقف سائر العلماء وأهل التحقيق والفقهاء من علومه فقال: "قد ذكـــرت معتقدي في الشيخ محي الدين رضي الله عنه بعد مواظبتي على مطالعة كتبه التـــي يشـــرح صـــدور العارفيـــن، ويُنوّر قلوب العاشقين، وهو رضـي الله عنه شيخ المحققيـــن وإمـــام العارفين... وقطب الأولياء والصالحين... ومن نظر في أول كتاب الفـــتوحات ومعـــتقده، وأتـــباعه للسنة الشريفة النبوية، واقتفائه الأحاديث، وبناء أبوابه علـــيها، عرف... مقدار الشيخ محي الدين وجلالة قدره. وقول الفقيه إن كُتب الشيخ... لا يجـــوز ولا يحل تحصيلها ولا قراءتها ولا إسماعها فإنها مردودة على مصنفها إلى آخـــر مقالـــته. ليس هو منفردٌ به، بل قول جماعة من فقهاء الظاهريين الذين ينطقون بهذا، وأكثرهم يعتقدون خلافه، وإنما ينطقون بما يوافق عقول العامة العاجزين عن فهم شيء من معاني كلام الشيخ... فإنهم متى سمعوا خلافه أنكروا وبدّعوا وشنّعوا... أليس حـــافظ الأمة أبو هريرة رضي الله عنه يقول: حفظت من رسول الله وعائين من العلم بثثـــت أحدهما فيكم، والآخر لو بثثته لقُطع مني هذا البلعوم(٢)؟ أراد به علم الحقيقة التي ليست من شأن أهل الظاهر الذي لا يفهم شيئاً من ذلك، لأن ذلك خاص بمن خصّه الله تعـــالى بـــه من الصديقين فإن الظاهري المنكر معذور من هذا الوجه. وأما مبالغته في تكفـــير الشيخ محي الدين رضي الله عنه فقد بسطنا عُذره في ذلك(٣) وقد شدّ أزره بما

---

(١) القـــاري الـــبغدادي، الـــدر الثمين، المصدر السابق، ص.ص ٦٨-٧٠. (انظر عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص.ص ١٥٠-١٥١).

(٢) الحديث: رواه البخاري في صحيحه في باب حفظ العلم.

(٣) القاري البغدادي، مصدر سابق، ص ٧١.

ذكـــره الزملكاني كما مرّ، خصوصاً وأن الزملكاني من شراح الفصوص لابن عربي. كذلـــك قـــول الصـــفدي في ثنائه عليه ضد الطاعنين فيه. وخير دلالة على صدق ابن عربي رأي علماء عصره وفقهائها الذين جال بينهم وسكن بين ظهرانيهم "فالشيخ محي الديـــن رضـــي الله عـــنه كان مسكنه بدمشق بعدما طاف البلاد وأرشد العباد، وكانت مشـــحونة بالعلماء الراسخين، والمتكلمين الحاذقين، والفقهاء المستنطقين. وما بلغنا أنّ أحـــداً مـــن علمـــاء عصره ولا من فقهاء دهره أنكر عليه، وكيف ينكرون عليه وهو صدرهم، أم كيف لا ينقادون لديه وهو ذُخْرُهم"[1]. لذا فإن جواب الفيروزآبادي صريح بدفاعـــه عـــن مؤلفـــات ابن عربي حيث يقول: "هذا جهل صريح وقول قبيح لا يمكن الـــنطق بـــه لمســـلم، ولا يجد إذا وقف على كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه ما يخالف الكتاب والسنة. فإن كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه تزيد على خمس مئة كـــتاب، وقد ذكر كتاب التفسير الكبير... وكتاب التفسير الصغير... ومنها كتاب المعلَّى علـــى المُحلَّى، وهو كتاب في الفقه مختصر أبي محمد بن حزم، وهو من أحسن كتب الفقـــه... وإحاطـــته علـــى جميع مذاهب المجتهدين الكبار من الصحابة والتابعين وتُتَبَّع الأتـــباع إلـــى زمانه. وهل يجوز لمسلم أن يقول: مثل هذا الكتاب لا يحل تحصيله ولا قـــراءته ولا إســـماعه؟ ومن حرّم الاشتغال بكتب الشريعة فقد كفر، أعاذنا الله من هذه الفـــتاوى والنّصـــائح الفاضحة والقبائح الواضحة. وكم للشيخ محي الدين من تصنيف شـــريف، وتألـــيف لطيف، في الأحاديث النبوية وغيرها، منها: الرياض الفردوسية في جمـــيع الأحاديـــث القدسية حوى فيه جميع ما روى النبي ﷺ عن الله بلا واسطة. ولم أعلـــم أن أحداً اعتنى بجمعه وظفر بحصره قبل الشيخ محي الدين. وهل يجوز لمن شمّ رائحـــة الإســـلام أن ينهـــي عن تحصيل مثل هذا الكتاب وقراءته وإسماعه وتحصيله وإقـــرائه وتعليمه إلاّ مشرك من أعداء الله تعالى ورسوله... إن كتب الشيخ محي الدين رضي الله عنه تشتمل على التفسير والأحاديث والفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك مـــن الكتـــب الـــنافعة. ولـــم يبق إلاّ العلم اللدنيّ الذي لم يحيطوا به علماً، كفاهم بذلك فضـــيحة وخِزْياً، حيث ذمّوا طريقاً ما سلكوه، وعملاً ما باشروه، فليتهم إذا لم يتحققوا

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص ٧٣.

سكتوا وما نطقوا، وسلكوا طريق الهلاك وحادوا عن سبيل النجاة، لكونهم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن مشرب العارفين محرومون، وعن ذوق الذّائقين مصروفون، وعن سلوك السالكين منقطعون وبما لديهم من العلوم الظاهرة فرحون، فلو كانوا بالعروة الوثقى متمسكين، وللسنّة الشريفة متّبعين، ولخواص جناب الله محبين، لما طعنوا في الشيخ محي الدين مع إجماع علماء عصره الراسخين، من الفقهاء والمتكلمين، والمشايخ العارفين المحققين، بأنه إمام أهل التحقيق في التوحيد، فإنه في جميع العلوم الظاهرة والباطنة الفريد والوحيد[1].

فالفضل إذن يعود إلى الفيروزآبادي الذي وفّاه حقه بالكامل، فبين موقف معاصريه من العلماء وأهل النظر المنكرين عليه، كما أشار إلى التابعين له الآخذين عنه، المستأنسين بأفكاره وأقواله المراقبين لأعماله ومجاهداته أمثال العزّ بن عبد السلام وأقرانه فقال فيهم: "... من كان له طبع مستقيم وعقل سليم، وشرب من العلوم اللدنيّة والمعارف الربانية... علم أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام والذين عاصروه من الأعلام لا يُقرّون لأحد إلاّ بعد مشاهدة خوارق حاله، ومعاينة أقواله وأفعاله، فقد كانوا للشيخ محي الدين مسخّرين، ولأقواله وأفعاله معترفين، ولتفخيم شأنه وتعظيم مكانه مذعنين. أفَتَرَى أن أهل تلك البلدة العظيمة... مع كثرة علمائها وغزارة فضلائها وطول إقامة الشيخ محي الدين... بين أظهُرهم أكثر من ثلاثين سنة، وكثرة مصنفاته المتداولة بينهم علموا أنها باطلة وسكتوا؟... ولما جاور بمكة... كان فيها من العلماء الراسخين، والفقهاء المدققين، وجمهور المتكلمين، والمشايخ العارفين المرشدين، والأولياء الأبرار ما لم يوجد في عصر من الأعصار، والكل كانوا له مقرّبين، وبفضله عليهم معترفين، وبأقواله متبركين، وعلى قراءة مصنفاته مواظبين، ومصنفاته الشريفة ومؤلفاته المنيفة تشهد بوفور علمه وكمال فضله، وكان أكثر اشتغاله بمكة المشرفة في إسماع الحديث النّبوي وأكثر مصنفاته بخطه... فياليت شعري، أكان هؤلاء العلماء الذين عاصروه وأخذوا عنه العلم مسلّمين أم كانوا جاهلين؟ بل كانوا بعلمه عاملين، وبفضله مُقرّين، وبرجحانه عليهم معترفين، غير شرذمة من المتأخرين المتوقفين فيه،

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٧٣-٧٤-٧٥.

والطاعنين، ومع ذلك فلا اعتبار لإنكار المتأخرين بعد إقرار المتقدمين،... فلو نوّر الله تعالى بصائرهم... وأراد إصلاحهم وخيرهم لأشغلهم بإصلاح أنفسهم دون غيرهم لأن مـــن عرف نفسه..[1] لذلك يدعوا ابن عربي إلى التسليم بعلومه وعلوم قومه لأنه علم مبني على التصديق لمن لا يدريه، وهو علم التصوف الذي لا يمنح إلاّ لصاحب عناية وتصـــريف فيقول: " فاعلم شرح الله تعالى صدرك، ونوّر سرّك أن مبنى هذا الطريق علـــى التســـليم والتصـــديق، حتى قال بعض السادة القادة من أهل هذا الطريق: لا يبلغ إنســـان درج الحقـــيقة حتى يشهد فيه ألف صديق أنه زنديق، وانظر إلى قول الشريف الرضيّ حفيد علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

يا رُب جوهَـــر علمٍ لو أبوحُ به   لقيل لي أنت ممن تعبـــــد الوَثَنا
ولا ستحلّ رجال مسلمـــون دمي   يرون أقبح ما يأتونـــه حَسَنَـــا[2]

ويبين ابن عربي طبيعة علمه ومبناه، فهو بعيد عن النظر وإعمال الفكر بل هو عمـــل قلبي كامل يستوجب عدم الإنكار لأن المعارف القلبية لا يدخلها الشك ولا الرّيب فقـــال: "فكذلك يا أخي، هذا العلم السنيّ دارٌ رجبٌ وهو نتيجة التقوى، فإذا رأينا رجلاً إتقـــى الله ووقـــف عند حدوده، وقد اتصف بالصفات الحميدة ثم نطق بعد ذلك بعلمٍ لا تســـعه عقولـــنا، وهـــبه الله سبحانه إياه فالواجب علينا التسليم والتصديق وعدم الإنكار والاعـــتراض، لأن الله تعـــالى يخصّ من يشاء من عباده بما شاء من علومه: **﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾**[3]... فلما رأيناك تطلب الدليل والعلوّ ممن ورثه ولازم التقوى التي تـــدل علـــى صحة علمه كدلالة المعجزة على النبوة علمنا أن صفة الصدق ما استقرت فيك، فإذا كنت كذلك فسلّم لهم أحوالهم ولا تشك في أقوالهم وقل رب زدني علماً... ولا تنكر عليهم النطق بالغيب مع إيمانك بالمثال المحسوس الذي نصبه الله تعالى لك..."[4].

---

(١) القاري البغدادي، الدر الثمين، مصدر سابق، ص.ص ٧٥-٧٦.

(٢) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، نشرة نيبرج، مطبعة بريل، مدينة ليدن، سنة ١٣٣٦هـــ، ص ١١٣. (انظر الدر الثمين للقاري البغدادي، ص ٧٩).

(٣) سورة البقرة، الآية، ٢٦٩م.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٥. (انظر الدر الثمين، ص.ص ١٠-٨١).

هكـــذا نـــرى أن ابن عربي لا يحيد عن الكتاب والسّنّة بل يسفّه العقل الذي لا طاقـــة له بإدراك ما يستوجب الإيمان فقط فيقول: "... يا ليت شعري طالبُ الدليل على هذا العلم المشاهد، هل أحاط علماً بمعاني الكتاب والسنّة حتى يُقال له هو مثل كذا، هل أحالــه دلــيل العقل، فغاية العاقل... أن يجعل ما نطق به هذا الصوفي من قبيل الجائز وإنمــا صــار واجــباً عندهم لا من حيث نفسه إلا من حيث العلم القديم، فإذا أتى هذا الصوفي بالجائز أو بموبقات العقول... فالعقل إما يقف أو يجوّز لأنه ما أتى بشيء يُهدّ بــه ركــناً من أركان التوحيد ولا ركناً ما من أركان الشريعة فما جُرم المستمع له في معرض الإنكار إلا قلة التصديق، فالصفة راجعة إليه والصوفي منزه عما نُسب إليه... ولذلــك أشــار ﷺ مخــبراً عن ربه "ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه... الحديث"[١] [٢].

بعــد أن عرضنا لحياة ابن عربي، وخصائص عصره نرى أنه لزاماً علينا أن نوضـــح صـــورة العقيدة التي بنى عليها مذهبه في وحدة الوجود ومفهومه لهذا الوجود الـــذي تفرّد به عن غيره، وما انطوى عليه مذهبه من علوم تكشف عن حقيقة تصوفه القـــائم علـــى الكـــتاب والسنّة بعيداً عن كل صبغة مادية ومتبرئاً من القول بالحلول أو الاتحاد.

---

(١) ابن عربي، التدبيرت الإلهية، المصدر السابق، ص ١١٧. (انظر الدر الثمين، ص ٨٢).

(٢) الحديث: جزء من حديث طويل. قالﷺ : "إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، ومـــا تقـــرب إلـــي عبدي بشيء أحب إلي بما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يـــبطش بها، ورجله التي يمشي بها. وإن سألني لأعطيته ولأن استعاذني لأعيذنه". أخرجه الـــبخاري في الرقاق من حديث أبي هريرة، وأحمد والحكيم وأبو يعلى والطبراني وأبو نعيم وابن عساكر عن عائشة أم المؤمنين. والطبراني في الكبير عن أبي إمامة، وابن السنى عن ميمونة، والقشيري في الرسالة عـــن أنس. كمـــا أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٤٠٣/١ وفيه رواة الحديث وما قيل فيه، كما أخرجه ابن عربي في مشكاة الأنوار ٧٧ برقم ٩١. والحديث صحيح ثابت.

ثانيا: مصادر نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي

١- المصادر غير الإسلامية:

- المصادر الشرقية القديمة: الهنود - الفرس
- المصدر اليوناني: فلاسفة المدرسة الملطية (أو الطبيعيون الأوائل) - الإيليون - الرواقيون، الأفلاطونية المحدثة: أفلوطين.

٢- المصادر الاسلامية:

- القرآن الكريم
- الحديث
- علم الكلام
- التصوف

ثانياً: مصـــادر نظرية وحدة الوجود عنـــد ابـــن عربي:

يكـــاد يســـتحيل على الباحث تحديد الجوانب المتعددة لشخصية محي الدين بن عربـــي وأبعادهـــا الدينية والعلمية والفكرية دون الرجوع إلى مقوماتها الأساسية التي عملـــت على تكوينها، والمصادر المختلفة التي ساهمت في بنائها بحيث عدت شخصيته شخصـــية فـــذة شـــغلت الفكـــر الإنساني لقرون طويلة، وأكسبته مكانة رفيعة بين أهل الحكمـــة والتصـــوف. لقـــد نُســـب إلى ابن عربي مذهباً في وحدة الوجود، وقُدِّر لهذا المذهب أن يتشكل وتكتمل صورته الروحية ويصل إلى مرتبة عالية في القرن السادس الهجـــري وأصـــبح أساساً ومنطلقاً لدرسه وبحثه، وقد عرض له في كثير من مؤلفاته وخاصة في بعض أعماله الرئيسية لا سيما "الفتوحات المكيّة" و "فصوص الحكم".

ولقـــد تعـــددت مصادر مذهبه في وحدة الوجود من مصادر غير إسلامية إلى مصـــادر أخرى إسلامية، ولنبدأ أولاً بالمصادر غير الإسلامية في الحضارات القديمة شرقية ويونانية.

أولاً: المصادر غير الإسلامية:

- **المصادر الشرقية القديمة: الهنود والفرس:**

تمـــتد فكـــرة وحـــدة الوجود إلى الديانات القديمة في الحضارات الشرقية عند الهـــنود وخاصة البراهمة، وعند الصينيين وبصفة خاصة الكونفوشيوسية. كما نجد لها إشـــارات وملامـــح عـــند اليونان وخاصة لدى الفلاسفة الأولين من الطبيعيين الأوائل والإيليـــن أمثال إكسانوفان وكذلك الرواقية، واكتملت صورتها لدى أفلوطين ألسكندري فـــي المدرســـة الأفلاطونية المحدثة. وقد فلسفها البعض من هؤلاء رغم مبحثها الديني البحـــت، فغـــدت عقيدة في التوحيد يعتنقها العقل ولا يسلّم إلاّ بوجودٍ واحد. وعلى ذلك فهي ليست وليدة عصر معين، ولا ثقافة معينة، إنما هي نتاج فكر إنساني عام.

وربما كان للعالم الإسلامي من جملة الشعوب التي عرفت هذه الفكرة لما تقوم عليه عقيدته في التوحيد، خاصة لدى بعض فرق الشيعة القائل بالنور المحمدي الصادر عـــن الله مصـــدر كـــل الموجـــودات، وإن كـــان البعض يعزو ذلك لأثر الأفلوطينية

والغنوصية[*] الممتزجة ببعض الأفكار المسيحية، كما فسرها الفلاسفة المسلمون بما يتفق وعقيدتهم الدينية، فقالوا إن الواحد هو الواجب الوجود بالذات، وكل ما عداه ممكن الوجود، كما ذهب المتصوفة في القرن الثالث هجري إلى القول بالاتحاد أو الحلول، ووجدوا في الاتحاد ما يقودهم حتماً إلى القول بوحدة الوجود.

يتضح من خلال هذه المقدمة التاريخية لفكرة وحدة الوجود وحدة الفكر الإنساني والتفاعل الحضاري القائم بين الشعوب خلال مراحل زمنية متباعدة مع اختلاف المدلول من عصر إلى عصر.

ففي الشرق القديم نتبين كيف نشأت فكرة "وحدة الوجود" في الحضارة الهندية، وذلك من خلال نشوء الديانة الشعبية القديمة وتحديد إله قدماء الهنود فيها، وكان ذلك على ضوء ما أسفرت عنه نتائج دراسات علماء الاجتماع للمجتمعات البدائية وعبادتها المتنوعة، فليس بغريب إذن أن تكون وحدة الوجود لدى الهنود نتيجة عبادةٍ بدائية أسطورية نسجها خيالهم، فسرى في تلك البلاد عنصر وحدة وجودٍ ساذجة، لم تلبث أن تحوّلت إلى وحدة وجود فلسفية، أخذت تقوى مع الزمن حتى عمّ الاعتقاد بها بلاد الهند كافة. لذا لم يجد الكهنة مفرّاً من تثبيتها وتسجيلها في الدين الشعبي الجديد[1]. وإذا نظرنا إلى هذه الفكرة على مستوى أرفع من الديانة الشعبية، فنرى في كتاب "براهماناس" أن العبادات إنما توجه إلى كلمة "الكينونة" أو إلى "براهمان" الذي جعله الكهنة مرادفاً للكائن الأعلى "إتمان"[**] ولم تكن هذه النظرة قد ظهرت كجزء من

(*) الغنوصية: كلمة يونانية الأصل معناها العرفان أو المعرفة، وقد تطورت واتخذت معنى إصطلاحياً وأصبحت تعبر عن تذوق المعارف تذوقاً مباشراً أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى المعارف العليا، ازدهرت في القرن الثاني وانتشرت في مصر، ثم امتدت إلى اليهودية فالإسلام. (د. حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني، الإسكندرية، سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ٢٦٨).

(١) غلاب (محمد)، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ص.ص ٢٢-٢٤.

(**) إتمان: معنى هذه الكلمة "الفيداته" أو الجوهر اللاشخصي، وهذا الجوهر في كل كائن حي أو جامد حقيقته الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية. (مشكلة الألوهية، ص ١٢٤).

العقــيدة الشــعبية فــي أيــام "الڤيدا"(*) وإن تكن قد لقيت صياغتها على هذا النّحو في "اليوپانيشاد"(**) وهنا نلمس بذرة مذهب وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح، فالخالق وخلقه شيء واحد، وكل الأشياء وكل الأحياء كائن واحد. فكل صورة من الكائنات كانت ذات يــوم صــورة أخــرى، ولا يمــيز هذه الصورة من تلك ويجعلهما حقيقتين إلا الحس المخــدوع، وإلا تفــريق الزمــن بينهما[١]. إذن فثمة تقليد شعبي يبدأ من أناشيد الڤيدا ويســتمر مع الأوپانيشاد، والعديــد من هــذه النصوص الشعرية قد دخل في "الفيدانتا" مــع أن الأساس في العقائد البراهمانية موجــود في ما يسمى "الدارشانا" أي النظرات التــي تعني المظاهر التي تتخذها المنهجيــة التفكرية إزاء الهدف الأقصى لكل فلسفة، وهــو الوصــول إلــى السلام[٢]. هكــذا وقد حرص الهنود على منهجة تعاليم العقائد، هــروباً من الضيق الديني، بــل لجأوا حيناً إلى التجريب دون التخلي عن الاصطلاح والتقليد[٣].

وتقــوم فكرتهم في اليوپانيشاد على أن العقل قاصر عن إدراك الحقيقة، ولا بد من الاستعاضة بعضو بديل له يدرك فيه هذا العالم الفسيح "إتمان" (روح العالم) فهو لا يُــدرك بالتحصــيل ولا بالنبوغ والاطلاع الواسع على الكتب، بل يقتضي الواجب من البرهمــي تطهــير الــنفس من أدران العمل والتفكير ومن كل ما يضطرب له الجسد والــروح، وبعــد ذلــك يظهــر الاتحاد فتظهر الحقيقة الذاتية، فلا تُرى النفس الفردية

(*) القــيدا: كــتاب مقدس يقال أنه مجموع التعاليم والشعائر الدينية التي ألقيت شفوياً ثم حررت بعد ذلك في أربع وهي "رج ڤيدا" و "ساما ڤيدا" و أرنا ڤيدا". (قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة زكي نجيب محمود، ص ٣٠).

(**) يوپانيشــاد: تشــير إلــى أن الإنسان يستطيع أن ينفذ إلى الحقيقة الكلية "براهما" لا بطريق الحواس ولا بقوة العقل بل بالبصيرة النافذة والإدراك الفطري المباشر من روح مرنت على ذلك الضرب من الإدراك. (المرجع السابق، ص ٢٧١).

(١) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الثالث، من المجلد الأول، بيروت، ص ٣٤.

(٢) ريــنو (لويــس)، آداب الهــند، ترجمة هنري زغيب، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٩م، ص ٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢.

الجزئية بعد ذلك، إنما يبحث الباحث عن "إتمان" "نفس النفوس" و "روح الأرواح" كلها، والمطلـــق الذي لا مادة له ولا صورة، والذي ننغمس فيه بأنفسنا جميعاً إذا نسينا أنفسنا مـــن النسيان، تلك إذن هي الخطوة الأولى في المذهب السرِّي، وهي أن جوهر النفس فيـــنا ليس هو الجسم ولا العقل ولا هو الذات الفريدة، ولكنه الوجود العميق، الصامت، الـــذي لا صورة له، الكامن في دخيلة أنفسنا هو "إتمان"[(١)] ويتبعها الخطوة الثانية فهي "بـــراهمان" وهو جوهر العالم الواحد الشامل غير المشخص في صفاته، المحتوي لكل شـــيء، والكامل في كل شيء، فلا تدركه الحواس وهو "حقيقة الحقيقة" هو الروح الذي يولـــد ولا يـــتحلل ولايموت[(٢)]. وفي الخطوة الثالثة تكتمل صورة وحدة الوجود في هذا المذهـــب حيث تعتبر أهم الخطوات فيها إذ أن "إتمان" و "براهمان" إن هما إلاّ في واحد بعيـــنه، فإن ما هو ذاتي وموضوعي شيء واحد، حيث يجمع بينهما في حقيقة واحدة، فالإنســـــان فـــي حقيقـــته المجردة من الفردية هو بعينه الله باعتباره جوهراً للكائنات جميعاً[(٣)].

وبرى ديورانت في مذهب "اليوچا" أن ما ينشده اليوجي ليس هو الله أو الاتحاد بـــالله، بـــل الغايـــة المنشـــودة هي فصل العقل عن الجسد وإزاحة العوائق المادية عن الـــروح، فإنها لا تتحد مع "براهما" فقط بل تصبح هي براهما[(٤)] وقد كانت "اليوچا" في أيـــام "اليوپانيشـــاد" صـــوفية خالصـــة أي محاولة اتحاد الروح بالله[(٥)] وترى أن الآلام والجهـــل نتيجة المادة، إذ المادة أسّ ذلك، ومن ثمّ فاليوچا غايتها تحرير النفس من كل ظواهـــر الحـــس وارتباطات الجسد بشهواته، ومحاولة لأن يبلغ الإنسان التنوير الأعلى والخـــلاص الأســـمى في حياة واحدة. وذلك بأن يكفّر في وجود واحد عن كل الخطايا التي اقترفها في تجسدات روحه الماضية كلها،[(٦)] وفي هذا وجه شبه مع بعض صوفية

---

(١) رينو (لويس)، آداب الهند، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص.ص ٤٨-٤٩.

(٤) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، ص ٢٦٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

الإسلام، ومثــل هذا التنوير من "اليوجا" لا يحصل بضربة واحدة بل يجب على المريد أن يخطو إلى غايته خطوة خطوة، وهذه أشْبه بأحوال السالكين في التصوف ومقاماتهم أثــناء السلوك، وليس في الطريق مرحلة واحدة يمكن فهمها للإنسان إذا لم يكن قد مرّ علــى المــراحل الســابقة لهــا. فــلا سبيل إلى "اليوجا" إلاّ بعد رياضة طويلة للنفس ولمراحلها الثمانية،كي يتم تطهير النفس والتركيز حول فكرة واحدة وموضوع واحد(١).

أمــا الــبوذية فهــي تقوم على أسس أخلاقية واضحة، ويتحقق الخلاص عند أتــباعها عــن طــريق اتّباع منهج عقلي أخلاقي هدفه محو النفس الفردية وفنائها في "النرڤانا"(*) (٢) أي في الذات الإلهية، وهي في معناها الديني تعني السيطرة على النفس والبحــث عــن الحقــيقة والنشاط والهدوء والغبطة والتركيز وعلو النفس. وتنبثق عن مصدر أساسي هو إخماد الشهوة الجسدية، وعلى ذلك تتخذ كلمة "نرڤانا" معنى السكينة التي لا يشعر بها ألم(٣).

وربمــا كان أبو الريحان البيروني (ت ٩٦٢هـــ/١٠٤٨م) أدق المؤرخين الذين كتبوا عن الهند في كتابه: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" وإليه يعــود الفضــل في كل ما ذهب إليه المستشرقون من آراء حول هذه الحقيقة الوجودية، فــيقول حاكياً عن أهل الهند: "إنهم يذهبون في الوجود إلى أنه شيء واحد"(٤)، كما يبين دور حكمــاء الهند إلى "أن الموجود شيء واحد، وأن العلة الأولى تتراءى فيه بصورة مخــتلفة، تحــلّ قوتهــا في العامة بأحوال متباينة مثل التجسد بالأبدان معدودة مجندّة،

(١) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

(*) النرڤانا معناها في السنسكريتية بصفة إجمالية "منطفئ كما ينطفئ المصباح أو تنطفئ النار. وقــد استعملها البوذية بمعانٍ مختلفة من طرح الشهوات والفناء عن الحياة وانعدام الشعور بالنفس واتحاد الفرد بالله. وهو ما يقابل الفناء بالمعنى الصوفي. (المرجع السابق، ص ٨٤).

(٢) أبــو ريــان محمــد علــي، تــاريخ الفكــر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٠، ص ٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص.ص ٨٤-٨٥.

(٤) البيرونــي أبو الريحان ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. حيدر أباد، الدكن، الهند، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م، ص ٣٠.

تتعارف وتتناكر، ما يحصل لها بعد مفارقة الأبدان الاقتدار على تصاريف العالم ولذلك سموها آلهة"(١). أما عن الفناء في عُرف أصحاب وحدة الوجود فربما كان أشد اتصالاً بفكرة "الفيدانتا"(*) أو ما يماثلها من الأفكار الهندية(٢).

أمـــا عـــن علاقـــة التصوف بالبوذية فهناك مقابلاً هندياً للفناء الصوفي هو في وحـــدة الوجود التي جاءت في "الفيدا" وليس في البوذية(٣). كما يُعتبر التناسخ في عُرف الهـــنود وســـيلة لشـــقاء النفس الكلية، لكن الفناء الصوفي يؤدّي إلى حياة خالدة في الله حســـب الـــبعض، وإلى شعور بأن الذاتين ذات واحدة كما قال الحلاج: "مزجت روحك فـــي روحي".. الشعر، وفي هذا المجال يرى بعض المفكرين والمستشرقين أمثال محمد إقـــبال وبـــراون وأولـــيري ونيكلسون وغيرهم أن هناك تشابهاً عجيباً في تاريخ الفكر الهـــندي والإسلامي فإقبال يرى أن الفكرة التي فسر بها "شنكراجاريه"(**) كتاب "الجيتا" هـــي الفكرة التي فسّر بهامحي الدين ابن عربي القرآن حيث جعل مسألة وحدة الوجود عنصـــراً هامـــاً فـــي الفكر الإسلامي، واقتفى أثره أوحد الدين الكِرماني وفخر الدين العراقـــي، كمـــا اصـــطبغ بهذه الصفة كل شعراء العجم من القرن السادس هجري من أصحاب وحدة الوجود البراهمنية الهندية(٤).

---

(١) البيروني أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة، مصدر سابق، ص ٢٥.

(*) الفيدانتا: كلمة معناها في الأصل ختم الفيدات. أما اليوم فيطلقها الهنود على المذهب الفلسفي الـــذي حـــاول بالمنطق أن يدعم بناء الفكرة الأساسية التي وردت في كتاب اليوبانيشاد، تلك الفكـــرة التي تظهر جوانب الفكر الهندي بأسره وهي أن الله (براهما) هو الروح (البيروني، ص ٢٦٨).

(٢) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، وهو طائفة من الدراسات التي قام بها نيكلسون ونقلها إلى العربية وقدم لها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٧٥.

(٣) حلمـــي (محمـــد مصـــطفى)، الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م، ص ٣٥.

(**) شـــنكراجاريه: هـــو مجـــدد هندي جاء بعد شري كريش وشري رام نوج وقد خالفهما في ثمرات التجديد. وهو مفسر كتاب الجيتا (الكتاب التذكاري للسهروردي، ص ١٣١).

(٤) حنفـــي (حسن)، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ص ٢٦٣.

وهكـذا يـبدو لـنا أنه مهما حاول المستشرقون أن يقدموا من أدلة على نشأة التصـوف الإسلامي ونشأة الزهد وردّه إلى مصدر هندي فإنه لا يمكن الجزم في ذلك، لأنـه لـو سلمنا جدلاً برأي من قال بالتشابه بين وحدة الوجود البراهمنية وبين الاتحاد الصـوفي، أو بيـن مـن قال بالتشابه بين "النرفانا البوذية" و "الفناء الصوفي" فإننا لا نسـتطيع أن نقرر لمجرد وجود هذا التشابه أن الاتحاد أو وحدة الوجود أو الحلول عند الصـوفية مستمدّ من العقائد المقابلة في الديانة البراهمنية، ولا بأن الفناء أو الغيبة عن الحـس أو الانسـلاخ عن النفس عند الصوفية مردود إلى "النرفانا" البوذية، بل سيظل هناك فروق جوهرية بينهما(*)، كما أن انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة ليس إلاّ خضوع نفـوس أصـحابهـا لظـروف وأحكـام نفسية متشابهة، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج متشابهة[١].

وخلاصة القول أنه مهما كان للمذاهب الهندية من أثر في نظرية وحدة الوجود الصـوفية، أو فـي فكـرة تطـابق العالم الصغير بالعالم الكبير،[٢] فإن هذه المذاهب والأذواق الصـوفية لدى المسلمين قد نُسجت لأول مرة من خيوط إسلامية بحتة، غير أن بعضـها اصـطبغ بالصـبغة الهندية، وبعضها الآخر بصبغة فارسية أو يونانية أو نصرانية.

وهـناك رأي آخر يذهب إلى أن الفكرة عُرفت لدى الزرادشتية والمانوية، وقد أدى شـيوع هـذه الفكـرة عـن وحدة الوجود بين العارفين في إيران إلى القول بأن التصـوف الإيرانـي مـرادف لعقيدة وحدة الوجود، وقد نشأت في ذلك أروع الأشعار الإيرانية، وأضفت بذلك الثورة والحرارة على الغزل الإيراني[٣].

(*) الفـناء والنرفانا: هناك فارق بين الفناء والنرفانا الهندية، في النرفانا يصبح الفناء نهائياً لأن النفس تتحرر من قيود الجسد وتتلاشى في النفس الكلية بحيث لا يصبح لها وجود ذاتي.
أمـا الفناء الصوفي فيعقبه بقاء وهو أن يفنى الإنسان عمّا له ويبقى بما لله تعالى. (انظر حنا فاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ط بيروت، ص ٣٣٤).

(١) حلمي (محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٣) غـنى (قاسـم)، تـاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، مراجعة محمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٢٣٨.

وبالــرغم مــن انتشار الإسلام بين الفرس وإيمانهم به، إلاّ أن هذا الإيمان كان مشــوباً برواســب عميقة البعد في نفوسهم من مبادئ دينهم القديم. ومن ثمّ حملوا إلى المحــيط الإسلامي ما كانوا قد اعتادوه من آراء ومذاهب دينية كانت مصدراً لحركات فكــرية إسلامية متعددة.(١) ويلخص زرادشت مذهبه في أن هناك مظهرين لحقيقة كلية واحــدة هــي الألوهــية، وهــذان المظهــران هما مجموعة الأرواح الطيبة "أورمزد" ومجموعــة الأرواح الشريرة "أهريمان" وهذان المبدآن يصطرعان بحيث تكون الغلبة لمبدأ الخير في النهاية(٢) وقد ضمّن مذهبه في كتابه "الأبستاق" أو "الأفستا" الذي يرجع تاريخــه إلى القرن العاشر قبل الميلاد، والذي قد تمّ جمعه في القرن السادس الميلادي. وقــد أكّــد ديورانت أن له أصولاً في الڤيدا الهندية، كماتسربت الزرادشتية إلى النّحل الصــوفية اليونانــية كالأورفية وغيرها،(٣) وقد تابعه "ماني" فكانت تعاليمه مزيجاً من الزرادشــتية والمسيحية، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة، ولكن العالم كما يراه شرٌ(٤). وتتضــح صــورة المذهــب لدى الصينيين أكثر مما هي لدى الفرس، أما كونفوشيوس حكــيم الصــين واســمه كونج – فُو – دزه – أو كونج المعلم، ولد عام ٥٥١ق.م. فى مديــنة تشو – فو – إحدى البلاد التي كان تكوّن وقتئذ مملكة "لو" – والتي تكوّن الآن ولايــة شان تونج. وله كتاب التغيرات، وكان يرى أن هذا الكتاب خير ما أهدته الصين إلــى ذلك الميدان الغامض، ميدان علم ما وراء الطبيعة(٥) وقد كان يتجنب البحث فيما وراء الطبــيعة ويحاول أن يعرف عقول أتباعه عن كل الأمور الغامضة، ولكن أهم ما كــان يــريد أن يقــرّه كونفوشيوس من البحوث فيما وراء الطبيعة هو البحث عما بين

---

(١) أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٢) أبو ريان (محمد علي) ، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩م، ص ٧٧.

(٣) ديورانــت (ول)، قصــة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، سنة ١٩٥٠، ص ٤٢٧، (انظر الفلسفة الصوفية في الإسلام، لعبد القادر محمود، ص ١٩).

(٤) أبو ريان (محمد علي) ، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٥) ديورانت (ول)، مرجع سابق، ص ٤٩.

الظواهــر المختلفة جميعها من وحدة، وبذل الجهد لمعرفة ما يوجد من تناغم وانسجام بين قواعد السلوك الحسن واطراد النظم الطبيعية[١].

- المصدر اليوناني: الفلاسفة الطبيعيون الأوائل، الإيليون، الرواقيون:

لــم يكن الفكر اليوناني بمعزل عن التفكير من مبحث الوجود، فأساطين الحكمة فــي ملطـــية وساموس وأثينا وغيرها، إنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الله، وإحاطته علماً بالكائنات، وربما كان ذلك نتيجة تماس اليونان بالحضارات الشرقية عــن طريق المستعمرات التي أقامها اليونان على حدود آسيا الصغرى في أيونيا حيث وجــدوا أنفســـهم فـــي تمـــاس مع الشعوب الشرقية، وهكذا فقد أنجبت ملطية طاليس وانكسمانس وانكسمندر، وأنجبت أفسوس هيرقليطس، وساموس فيثاغورس، وكولوفون اكسانوفان[٢].

كـــان طالـــيس أول من تفلسف في ملطية، وردّ الموجودات جميعها إلى أصل واحد هو مصدرها ومبدأ وجودها، وقد اعتبر الماء العلّة المادية والجوهر الأوحد الذي تـــتكون منه الأشياء والموجودات جميعاً. فالماء هو الجوهر الأوحد للأشياء جميعا،[٣] وقـــد شـــاعت هذه الفكرة قبل طاليس وعُرفت لدى الشعوب القديمة السابقة عليه، ولعل هومـــيروس أول مـــن أشار إلى هذا الأصل قبل طاليس حيث قال: "إن "أوقيانوس" هو المصدر الأول للأشياء جميعها بما فيها الآلهة"[٤] وربما كان اهتمام طاليس بالبحث في الفلـــك والظواهـــر الجوية من تبخر وندى وأمطار وفياضانات من أهم أسباب افتراضه الماء مادة أولى ومبدءاً لجميع الموجودات[٥].

---

(١) ديورانت (ول)، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٢) عطيّـتو (حربـــي عـــباس)، ملامـــح الفكـــر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م، ص ١١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩.

(٥) مطـــر (أمـــيرة حلمي)، الفلسفة عنـــد اليونان، دار النهضة العربية، مصـــر، سنة ١٩٦١، ص ٤٧.

وعلـــى الجملـــة فـــإن ما يمكن قوله أن هذه العبارات التي وردت على لسان طالـــيس يمكن أن تعبر عن الاتجاه الذي كان سائداً بين الفلاسفة الطبيعيين آنذاك، وهو الذي كان يرى في المادة قوة حيوية دافعة. والذي يمكن أن يقال عما فعله طاليس فهي تلـــك المحاولـــة الأولـــى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود(١).

ويُعتبر أنكسمندريس(*) أعظم فلاسفة المدرسة الملطية لما في تفكيره من عمق وأصـــالة ومنطق وتجريد(٢). كما يُعتبر موقفه تطوراً طبيعياً لفكرة طاليس، لقد رأى أن المـــاء لا يمكن أن يكون مصدراً لجميع الموجودات، ولا بد من أن تكون العلة الأولى شيئاً عاماً يقبل التشكلات المختلفة، كما يقبل الأضداد، لهذا فقد قال "باللامتناهي" السابق علىالعناصـــر أو "الأبيرون" كما يقال أو "اللامحدود"، والأبيرون هذا أو اللامحدود أو اللامتناهـــي هو العنصر أو المبدأ الأول لسائر الموجودات(٣). ومما يراه أنكسمندريس فـــي هذا الصدد أن اللامحدود كمادة أصلية خالدٌ وأزلي لا يفسد، ويحيط بالعالم من كل جهة، وهذا الأبيرون لا محدود من حيث الكمّ ومن حيث الكيف، فمن حيث الكيف ليس للأبـــيرون – اللامتناهي – أية صفة معينة في حد ذاته، بل يشبه مزيجاً وقد تعادلت فيه الصـــفات المتضـــادة تعـــادلاً كـــاملاً، فافترض بذلك مادة أولية امتزجت فيها الصفات والكيفـــيات المتضادة بصورة متعادلة. فالجوهر الأول أو "الأبيرون" كتلة غير متمايزة الأوصـــاف، ولكنها تحوي على جميع الأوصاف المعينة مختلفة بعضها عن البعض – والأبـــيرون لا محـــدود من حيث الكم أي لا محدد، وسبب ذلك اعتقاده بوجود عدد لا يحصـــى مـــن العوالم التي تقتضي وجود كمية لا محدودة من المادة الأولية، فإذا كانت

---

(١) أبـــو ريان (محمد علي) ، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، من طاليس إلى أفلاطون، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م، ص ١١.

(*) انتقلـــت إلـــيه رئاســـة المدرسة الملطية بعـــد طاليس وكان ازدهـــارهافـــي منتصـــف القـــرن السادس ق.م. أي حـــول عام ٥٦٥ق.م.، (أبـــو ريان تاريـــخ الفكـــر الفلسفـــي، ص ٦١).

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

(٣) عطيتو (حربي عباس)، مرجع سابق، ص ٢٠.

هذه المادة الأولية محدودة وقابلة للنفاد لوقفت على حد زعم أنكمسندريس عملية الخلق، وخاصة خلق العوالم غير المحدودة[١].

أمـــا أناكسيمانس فقد كان زميلاً ومعاصراً لأنكسمندريس ولكنه لم يوافقه على قوله بـــأن الجوهـــر الأول لا متنـــاه، وقال العكس من ذلك بأنه مبدأ محدود معين هو "الهــــواء" ومـــن هـــذا المبدأ تصدر الأشياء جميعاً بما في ذلك الآلهة والموجـــودات الإلهية[٢]. فهذه المادة قد تتحول من محسوس إلى غير محسوس، ومن مادة إلى روح، يتخذ جميع أنواع المظاهر عن طريق التكاثف والتخلخل، ففي تمدده يصبح ناراً، وعند تلـــبّده يصـــبح سحاباً، وعند تكاثفه الشديد يستحيل ماءً، وإذا تكاثف الماء أصبح أرضاً، وإذا زاد تكاثفـــهُ أصـــبح صـــخراً[٣]. ويعتبر مذهب أناكسيمانس نتيجة حتمية وتطوراً طبيعـــياً لآراء مدرسة ملطية وآخر ممثل لها، والمعبّر الحقيقي عن نظرياتها في تفسير الكون إذ أن فكرة العناصر الأربعة كانت قد اختمرت في عهده لتصبح فيما بعد التفسير السائد للظاهرات الطبيعية في الوجود[٤].

أمـــا المدرســـة الإيلية فكان من روادها أكسانوفان طليعة المذهب والمبشرين، وبارمنيدس رأس المدرسة الإيلية والذي وضع الأسس الحقيقة لها، وزينون المدافع عن رأي أســـتاذه في الثبات والوحدة، ومليسوس تلميذ بارمنيدس والذي أدخل تعديلاً طفيفاً على مذهب أستاذه[٥]. وقد اتفق أنصار المدرسة الإيلية في القول بوحدة الأشياء جميعاً، ويطلـــق علـــى هذه الوحدة الساكنة إسم "الألوهية" وقد ذكر أرسطو عنه أنه القائل بأن الواحد هو "الله"[٦] فيكون أكسانوفان أول من نادى بوحدة الوجود إذ قال، "فهو الكل في الكل والكل في الواحد"[٧] والواقع أن أكسانوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول

---

(١) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص.ص ٢٤-٢٥.
(٢) أبو ريان (محمد علي)، مرجع سابق، ص ٦٢.
(٣) عطيتو (حربي عباس)، مرجع سابق، ص ٢٨.
(٤) أبو ريان (محمد علي)، مرجع سابق، ص ٦٣.
(٥) عطيتو (حربي عباس)، مرجع سابق، ص ٨٥.
(٦) أبو ريان (محمد علي)، المرجع السابق، ص ٨٨.
(٧) مـــور (هنري توماس)، أعلام الفلاسفة، ترجمة متري أمين، تقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٧٥.

بالتألـيه بالمعـنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين "الله"، وتحدث عن "الله" بوصفه الطبيـعة، وعـن الطبيعة بوصفها "الله"[1] بل جمع بين الطبيعة والله واعتبرهما وجهان لحقيقة واحدة. فهي وحدة وجود مادية.

ولكن بارمنيدس الذي يُعد أول فيلسوف ميتافيزيقي في المدرسة الإيلية قد قصر بحـثه علـى فكرة الوجود، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسـها وأضـاف إلـى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سـواء بسواء. ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود بأن قـال أن الشـيء الحقيقي هو الوجود، أما ما عداه فهو عدم، والعدم لا يمكن أن يفهم، وهـو لـيس وجـوداً بـأي حال من الأحوال[2]. والوجود كما يراه برمنيدس هو قديم بالضـرورة، ويشـبّه الوجود بكرة الاستدارة، متوازنة في جميع نقطها – وهي الدائرة التـي يرمـز بهـا الصوفية إلى الوجود في مذهب أصحاب وحدة الوجود – وقد اقتنع برمنـيدس بـأن العـالم واحـد قديم، ثابت، كامل، وأن هذه الصفات لازمة في معنى الوجـود، وقـد اعـتمد العقل طريقاً إلى إدراك هذه الحقيقة، كما أنكر الكثرة والتغير واعتـبرهما وهمـاً وظـناً[3] لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم، فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم، وعلى هذا فالتغير غير ممكن[4].

أمـا سـقراط، فإنه لم يكن صاحب مذهب في وحدة الوجود، إنّما قدم الأسس الأولـى للمذهب المثالي الذي سار عليه أتباعه من بعده وخاصة أفلاطون، لذا فقد جمع أفلاطـون صـدى كل الاتجاهات السابقة وتمثلها في مذهب. فأخذ عن برمنيدس فكرة الوجـود، وعـن هيرقلـيطس فكـرة التغير والحركة وأخذ عن سقراط فكرة المعاني

---

(١) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) بـدوي (عـبد الرحمـن)، ربـيع الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص.ص ١٢٠-١٢١.

(٣) كـرم(يوسـف) تاريخ الفلسفة اليونانيـة، الطبعة الخامسة، مصـر، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص ٢٨.

(٤) بدوي (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ص ١٢١.

والماهـيات، ثم أوجد علاقة بين هذه الأفكار المتضاربة ووضع كل منها في موضعه، فنجده يقول بالإثنينية في عالم المثل والعالم المحسوس، كما أن فعل الكينونة المعبّر عن الوجـود اتخـذ معانٍ مختلفة متعددة عنده. ويشير أفلاطون إلى وحدة هذا الوجود وأن المبدع الحق ليس شيئاً من الأشياء، بل هو جميع الأشياء، لأن الأشياء منه، وقد رمز إلـى هـذا الخالق أي "الله" "بالخير" لأنه منشأ كل الأشياء فقال: الخير هو الله الواحد، وهـو واحد لأنه خالق جميع الأشياء التي تصدر عنه، وهو واحد بالنسبة للصور التي يسبغ عليها الحقيقة، ويمنحها القـدرة على أن تعرف، وهو واحد أيضاً بالنسبة للمحسوسات التي يدخل الوحدة على صورها، فكل شيء يصدر عنه، وكل شيء يمكن أن يساعدنا فـي الوصول إليه، فإن كل شـيء من الممكن أن نبدأ منه الصعود إلى الخـير[١]. ومهما يكن من أمر فإن الإله عند أفلاطون هو نفسٌ عاقلة مدبرة تدبر العالم على خير ما يمكن، وهذه النفس المدبرة هي التي أدخلت النِّسب والنظام والانسجام في كـل جزئـيات الكون "الإله هو نموذج كل شيء" ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون هو "جمـيلٌ حكـيم خـيّر جامع لكل المحامد"[٢] وعلى ذلك فإن اعتبار كلمتي الإله والخير الأعلى إسمين لمسمى واحد[٣].

وقـد انـتهى أفلاطون إلى ما يسميه بالوجود الكلي حيث يتضمن هذا الوجود الكلـي العقـل والـنفس والحياة، ويتضمن تبعاً لذلك الحركة،[٤] ويُرجع أفلاطون هذه الأمـور جميعها إلى السبب الأول وهو "الله" وهو مصدر النفس الكلية، وبالتالي النفوس الجزئـية، لذلـك يرى أنه لما كان العالم موجوداً بفعل علة عاقلة مدركة، فإنه لا بد أن يكـون على خير نظام وأجمله، ولهذا فهو عالم واحد متناه، كروي، دائري الحركة[٥].

---

(١) أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٢) غـلاب (محمـد)، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٤) أبو ريان (محمد علي)، المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٥) كرم(يوسف) مرجع سابق، ص.ص ٨٢-٨٣.

إذن فـــإن أفلاطـــون قد أضاف إلى منهجه المنطقي الرياضي اتجاهاً صوفياً عميقاً تلقّاه مـــن الـــنِّحلة الأورفـــية وتعاليم الفيثاغوريين، فكان لهذه النزعة الروحية العميقة أثرها الكبـــيرة علـــى المتصـــوفة فيما بعد سواء منهم المسيحيين أو المسلمين، كما يشار إلى أفلاطـــون أنـــه مصـــدر فكـــرة الإشـــراق النوراني التي استعارها منه الأفلاطونيون المحدثون، كذلك الصوفية في مختلف الأديان[١].

ويمـــيل أرســـطو إلى القول بنوع من الوحدانية الشاملة، ولكنه لا يخالف قومه بـــالقول بالأرواح الإلهية المتعددة، إلا أنه يوافق سقراط في تنزيهه الآلهة المتعددة عن صـــفات البشـــر[٢]. ويســـتدل أرســـطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والمكـــان، فالزمان لا بداية له ولا نهاية لأن كل آن منه له قبل وبعد، فهو موجود منذ الأزل وإلـــى الأبد،ولمـــا كـــان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبديـــة، ومـــثل هذه الحركة لا بد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتى لا يكون لها بدايـــة ولا نهاية وهي حركة السماء الأولى، وهذه الحركة تفترض وجود محرِّك أزلي خالد مثلها[٣]. وهكذا فإن العلم أزلي، وأن الحركة أو الصيرورة التي يتمثل فيها وجوده وتـــبدو فيها كينونته هي أزلية مثله، غير أن هذه الحركة لا تحتوي على علة وجودها، لأن كـــل تغيّر يحدث يقصد الكمال ويتجه صوب الأفضل[٤]، وكذلك لا بد لهذا المحرّك الأول الذي هو علة للحركة الأبدية أن يكون بدوره أبدياً مثلها، كما ينبغي ألاّ يتعدد ولا ينقسم، وأول ما يتصف به هذا المحرّك الأول الذي لا يتحرك أنه صورة خالصة وليس بـــه مادة فلا بد أن يتصف هذا المحرك اللامتحرك بأنه صورة خالصة وفعل خالص لا يوجـــد بـــه شيء من القوة، ويترتب على ذلك أيضاً ألاّ ينقسم ولا يتعدد لأنه خال من المـــادة[٥]. فالحاصـــل مـــن ذلك أن المبدأ الأول هـــو حيـــاة أبديـــة كاملة من سائـــر

---

(١) أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٢) فـــروخ (عمـــر)، الفلســـفة اليونانية في طريقها إلى العرب، الطبعة الأولى، مكتبة منيمنة، بيروت، ١٩٤٧م، ص ١٠٠.

(٣) مطر (أميرة حلمي)، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

الوجـــوه مبـــتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتهـــا الجليلـــة إذ ليس الســـرور إلاّ العلم بالكمال[١].

وهكـــذا فإنـــه في مبحثه عن الجواهر التي هي العالم الإلهي، نراه يبحث عن العلـــة "الموجـــود" الأول والعلـــة الأولى، ويرى بأن دراسة الله هي عبارة عن دراسة الموجـــود من حيث هو كذلك، إذ أن الصيغة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فـــيما هـــو حادث[٢]، وهكذا فإن أصحاب النزعة الأرسطية يرون أن الوجود الحق هو الوجود الفردي، أما الكلي فلا وجود واقعي له، بل هو مجرد إسم فقط[٣].

وإذا ذهبـــنا إلـــى المدارس الفلسفية المتأخرة نجد (الرواقية) التي تقول "بالنار الحـــيّة"، و "باللوغوس" أو العقل منبثاً في العالم وتسميه "الله". والعالم عند الرواقيين هو مجمـــوع الأشياء المؤلفة من السماء في العالم والأرض وما فيهما من أجناس وطبائع، والعـــالم يحـــيط به خلاء، وللعالم أنفس لأن العالم كائن حيّ مفكر، عاقل، ونفس العالم منبـــثّة في كل مكان. أمّا الكون فهو المجموع المؤلف من العالم ومن الخلاء اللامتناهي الذي يحيط به، والعالم على شكل الفلك، وكأن الأرض مركز ذلك الفلك[٤].

وأهـــل الـــرواق لم يقبلوا بالعناصر مجتمعة، فلم يقبلوا إلاّ مبدأً واحداً وجوهراً واحـــداً أصليّاً، منه تنشأ الأشياء وإليه تعود، وهو النار، فالنار وحدها لها البقاء فهي لا تفـــنى ولا تـــنحل إلى عناصر غيرها، وليست النار التي يتحدث عنها أهل الرواق هي الـــنار التي ندركها بحواسنا وتجاربنا اليومية، بل هي مبدأ ذو صورة هوائية نارية معاً، هـــي الـــنفس ذات قانون وذات فن خاص تعطي للأشياء صورتها وجوهرها. ويذهب الرواقـــيون أبعد من ذلك فيجعلون من هذه النار عقلاً. وهي الجوهر الأول الذي يطلق علـــيه تـــارة إســـم "الطبيعة" وتارة إسم "التماسك"، وتارة إسم "حركات الأجسام"، وهو

---

(١) غلاب (محمد)، مشكلة الألوهية، مرجع سابق، ص.ص ٤٦-٤٧.

(٢) كرم(يوسف) تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٣) بـــدوي (عبد الرحمن)، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٦٣، المقدمة، ص ي.

(٤) أميـــن(عثمان) الفلسفة الرواقيـــة، سلسلة أعـــلام الفلسفة، القاهـــرة، ١٣٦٤هـــ / ١٩٤٥م، ص ١٢٧.

بالتالــي مصــدر الفكر الذي يدبر هذه الحركات[1] وفي هذا القول موافقة لرأي أرسطو عــن "الطبــيعة" إذ هي المحرك لكل موجود. وهكذا فالعالم مجموع جزئيات مترابطة مــتفاعلة، وعلــيه، فإن أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن الوجود لدى الرواقية وأولاها بالعناية هي تلك التي تتضمن نسبة بين شيئين للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء. والعــالم واحد بوحدة القوة الحالّة فيه يحدده فلك الثوابت، وخير ما يمثل اللوغوس عند الرواقــية فكرة "الطبيعة" كما حدّها أرسطو حين قال إنها مبدأ حركة وسكون من ذات الموجــود، وأنهــا تعمــل لغاية[2]. ويزيد الشهرستاني والبغدادي في قولهما عن حقيقة هــؤلاء في مذهبهم بأن برمنيدس وهو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية قال: إن العالم موجود واحد وطبيعته واحدة"[3].

والواقع أن الرواقيين اضطروا في نظريتهم في المعرفة إلى الاعتراف بوجودٍ إن لــم نقــل أنــه روحي، فيجب أن نقول عنه على الأقل أنه ليس وجوداً مادياً، إذ أن المادة عندهم ديناميكية لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة، ولا بد من التمييز بيــن هذه المادية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم تمييزاً كاملاً، فطابع المادية الرئيسي اليوم هو تفسير كمي لا يتجاوز الانتقال أو النقلة في المكان، أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف، فهي تفترض في العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات، وهذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حيّة تؤثر فيه، فليس التفسير إذن كمياً على النحو المادي الموجود اليوم، وإنما بالأحرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً. وعلى كلٍ فــإن نظــرتهم خصوصاً فيما يتصل بالله، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً في ذاته، أعنــي أنّهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن "الله" هو القوة الحالّة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكون العالم[4].

---

(١) أمين(عثمان) الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص.ص ١٢٧-١٢٨.

(٢) كرم(يوسف) مرجع سابق، ص.ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٤) بدوي (عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، ط الرابعة، دار النهضة، مصر، سنة ١٩٧٠، ص.ص ٣٦-٣٧.

أمـــا عن علاقة الله بالعالم فيرى الرواقيون أن العقل الذي أبدع الأشياء جميعاً هــو الله خالق العالم، وهو الإله بارئ العالم في الوقت نفسه جوهر العالم وحقيقته، إذن فـــالله ليس هو المبدأ الخالق للعالم فقط، بل هو العالم نفسه، ومن أجل ذلك قال أصحاب الرواق: أن العالم هو جوهر الله، وهو ما يطلق عليه إسم "الطبيعة" أي مجموع الأشياء المتناســق، والكون من حيث يدبّره مبدأ عاقل ليس شيئاً غير الله، فالله والطبيعة إسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة(١).

وقـــد ظهرت صورة الوحدة في أكمل معانيها لدى سونيسيوس القوريناني (ولد ســنة ٣٦٠م) في عهد متقدم جداً، فهو يرى "أن الله هو الواحد، وهو الكل، وهو واحد الأشــياء، والواحــد قبل الأشياء، وبذرة كل شيء، وكل شيء عنه يصدر، وكل وجود، وكــل فكـــر، وكـــل جمـــال وكـــل فعل.. وواحد كل واحد، وعدد كل عدد، هو أصل الحاضر، وهو الجمال اللانهائي، والبذرة الخفية وأبو العالم وأبو العوالم العقلية"(٢).

وجملـــة القـــول أن نظرتهم فيما يتصل بالله تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً فـــي ذاته، أي أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الله هو القوة الحالة في جميع أجزاء المادة التي يتكون منها الكون(٣).

- الأفلاطونيـــة المحدثـــة: أفلوطيـــن:

إذا كـــان أفلاطـــون هو أول من أشار إلى فكرة "الله الواحد" عند اليونان، ومن بعـــده تـــناول أرسطو فكرة "الألوهية" في الميتافيزيقا، وتكلم عن "المحرك الأول" مدللاً علـــى ضـــرورة الوقوف عند إله واحد ثابت يحرك ولا يتحرك البتة، فإن أفلوطين قد وقـــف موقفـــاً آخر مبيناً آراء كل من أفلاطون وأرسطو، فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية، "فالله" وهو المصدر الأسمى للوجود عند أفلوطيـــن، هو إله أرسطو ارتفع به أفلوطين إلى درجة عالية من البعد والسموّ بعد أن

---

(١) أمين (عثمان) الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص.ص ١٣١-١٣٢.

(٢) بدوي (عبد الرحمن)، سونيسيوس القوريناني، منشورات الجامعة الليبية، ص ٢٥٠.

(٣) بـــدوي (عـــبد الرحمن)، الموسوعـــة الفلسفية، طبعة أولى، الجزء الأول، بيروت، ١٩٤٨، ص ٥٣٩.

قرّب بينه وبين إله الخير عند أفلاطون، واقام صلة بينه وبين المُثل في العقل الأول[1]. وعليه فإن المدرسة الأفلاطونية الجديدة كانت من الروافد الهامة التي تأثر بها المتصوفة، وأخذوا عنها ما لم يجدوه لدى فلاسفة اليونان السابقين كذلك فإن أفلوطين قد استقى الكثير من آرائه المتصلة بعالم الحس من الطبيعيات الرواقية ومن الآثار الفلكية والطبيعية من كتاب "طيماوس" لأفلاطون[2].

وفي مذهب أفلوطين ناحية ذاتية تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هي الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلهية، وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد، والمزاج المكوّن لهذه التجربة هو في الأصل الوجد، كما أن هناك موضوعية تتمثل في أن هذه الفلسفة تقوم على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي، فكل ما هو متناه وكل موجود ما خلا الله متناه زائل، وبالتالي لا قيمة له، ومن ثم فلا داعي إلى العناية به أو إثبات بطلانه، ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية والناحية الموضوعية فإن طابع الفلسفة لدى أفلوطين سيمتاز أولاً بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله، وثانيها إنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقيّة الصوفية والكشف، ومن هنا فإننا نجد أن أفلوطين لا يعني بنظرية المعرفة، بل يتخذ طريق الشك في ذلك، وينكر بأن يكون للمعرفة العقلية أية قيمة وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق[3].

ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه بناء فلسفة أفلوطين هو الله أو العالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى، فإنا سنجد أن فلسفته هذه تنقسم في الواقع إلى ثلاثة أجزاء رئيسية هي: العالم المعقول أولاً ثم العالم المحسوس ثانياً، ثم العودة من

---

(١) أبو ريان (محمد علي)، مرجع سابق، ص.ص ١٤٣-١٤٤.

(٢) أمين(عثمان) مرجع سابق، ص ٩.

(٣) بدوي (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ص ١٢٢.

العالم المحسوس إلى العالم المعقول ثالثاً وأخيراً[١]. وأفلوطين وهو كبير ممثلي الأفلاطونية الحديثة الإسكندرانية أراد أن يبين كيف أن الله الذي هو الواحد المطلق المنزه عن مشابهة المخلوقات يخلق بسلسلة من الفيوض، العقلَ، ثم النفسَ المكوّنة للعالم، وكيف ينتج عن ذلك أن مبدأً واحداً هو الذي تصدر عنه بضرورة طبيعية جميع الأشياء المتكثرة المتعددة[٢]، وأول ما يقال على هذا المطلق أنه لا يمكن وصفه أو الحديث عنه بالإيجاب ذلك أن أفلوطين يعرّف الواحد بأنه ما لا ينطبق عليه العدد، وكما لا يقبل العدد لا يمكن تحديده أو الإشارة إليه بهذا أو ذاك، لأنه ليس الوجود بل ما يفوق الوجود، فإذا كان الوجود عند أرسطو هو الجوهر الذي يمكن الإشارة إليه، فليس المطلق جوهراً بهذا المعنى، "إن الجوهر الذي هو صورة، صادر عن الواحد، لذا لا يمكن أن نقول عن الواحد أنه ينتج شيئاً آخر إلاّ الصورة، وليست هذه الصورة صورة معينة، بل الصورة الكلية التي لا يوجد خارجها أي صورة أخرى، ولذلك فمن الضروري ألاّ يكون للواحد صورة... فإذا بينا أن المطلق يفوق الوجود، فمعنى هذا أنه مبدأ الوجود، وهو يحوي الوجود كله ولا يحويه شيء، وكل شيء فيه لأنه علّة كل شيء، وفي هذا الوصف ما يكفي لكي ينضم أفلوطين إلى أتباع مذهب وحدة الوجود"[٣]. ويؤكد أفلوطين وحدة الوجود هذه حين يقول بأن كل موجود يقاس وجوده بما فيه من وحدة، وتفاوت الأشياء في درجات الوجود إنما يرجع إلى تفاوت ما بها من وحدة. فإذا تبينا أن الفكر إنما يعني، اكتشاف الوحدة في الكثرة، وهذا يستدعي التمييز بين الفكر وموضوعه، فلا بد أن يكون المطلق هو الواحد الذي يفوق الفكر كما يفوق الوجود. والخلاصة كما يقول أفلوطين... أنه لولا الواحد لما وُجد شيء على الإطلاق، فهو فوق الحياة وعلّة الحياة لأن الحياة تفيض منه كما تفيض الحياة من النبع[٤] لذلك

---

(١) بدوي (عبد الرحمن)، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٢٢. (انظر حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الاسكندرية القديمة، الطبعة الأولى، دار العلوم العربية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ١٤٦).

(٢) أمين (عثمان) الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص ٢٧٦.

(٣) مطر (أميرة حلمي)، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ٤٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص.ص ٤٤٨-٤٤٩.

فـإن "الله" عـند أفلوطين هو الواحد بدون أي كثرة أو تعدد أو انقسام، كما أنه لا يوجد فـي الواحد ثنائية الجوهر والعرض، ومن ثم يرفض أفلوطين أن يتصف الله بأية صفة يقينية أو إيجابية[1] ففكرة الوحدة في الله هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين، لذلك يحـاول أفلوطين أن يسلب عن الله كل ما يوهم التعدد أو التركيب في ذاته من صفات وأفكـار، لذا يُنكر أن يكون الله عقلاً، أو أن يكون وجوداً، بل وينكر أن يكون له صفة من الصفات، فالله هو الذي لا صفة له، ولا نعت له، ولا يمكن إدراكه[٢].

أما عن علاقة الله بالوجود، فيفسرها أفلوطين بنظريته في الفيض، فهي نظرية هامـة لها أثرها البعيد في الفلسفة الإسلامية فيما بعد. يقول في هذا الشأن: "لأنه كامل فهـو ينـتج بالضـرورة كائنات كاملة، خالدة، تشبهه وإن لم تساويه في الكمال، وهو يفـيض بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة". ويصور ذلك في عدة تشبيهات كقوله إن الفـيض أشـبه بالأشـعة الصادرة عن الشمس، أو الحرارة الصادرة عن النار، أو الـبرودة الصادرة عن الثلج[٣]. وليس الفيض بمفهومه لدى أفلوطين هو ما عُرف لدى الصـوفية، إن الفـيض يعرف لدى هؤلاء بالتجلّي[*]، وعلى الرغم من استعمال بعض المتصـوفة لغة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وأساليبها في التعبير عن الخلق باصطلاح الفـيض، إلاّ أن مذهـبهم فـي الفيض متميز عن هذه الفلسفة من حيث أن الفيوضات عـندهم ليست إلاّ تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة، على حين أنها عند أفلوطين سلسـلة مـن الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه، ويتصل به اتصال المعلـول بعلّـته، فالفيوضات الأفلوطينية وإن كانت ترجع إلى أصل واحد، فهي ليست هذا الواحد وليست مظهراً له،[٤] وبهذا يكون الفيض الأفلوطيني أقرب إلى القول بالمثل

---

(١) عطيتو (حربي عباس)، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٢) بدوي (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ص.ص ١٢٤-١٢٥.

(٣) مطر (أميرة حلمي)، مرجع سابق، ص ٤٥٠.

(*) هناك فارق بين الفيض عند الفلاسفة والتجلي عند المتصوفة، الفيض يحدث عبر متوسطات بين الخالق والمخلوقات بينما المخلوقات ليست إلا تجلٍ للذات الإلهية عند المتصوفة.

(٤) عفيفـي (أبـو العـلا)، التعلـيقات على فصوص الحكم، دار الكاتب العربي، بدون تاريخ، ص.ص ٨-٩.

لـــدى أفلاطون الذي يجعل الصور المثلى في الملأ الأعلى أقدم الكائنات وأكملها، فرأي أفلاطـــون فـــي الكائنات كان أمراً روحياً إذن، ومن أجل ذلك كان أقرب إلى ما يريده أصحاب المذاهب الدينية(١).

وهكـــذا فـــإن فلسفة أفلوطين تسير في طريقين: طريق صوفي صاعد، غايته الاتحاد بالواحد أو الله، وطريق عقلي ميتافيزيقي هابط يشرح فيه أفلوطين كيفية صدور الموجـــودات عن الواحد. وقد تكوّن من تفلسفه في المشكلة الأولى ما يُعرف بـــ "واحد أفلوطين" ومن تفلسفه في الثانية ما يعرف بـــ "وحدة الوجود عنده أيضاً"(٢).

وفـــي المسيحية بدأت مشكلة العالم عند أوغسطين متصلة اتصالاً وثيقاً بمشكلة "الله" فهـــو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبّرة. أما مشكلة "الله"، فـــإن أوغســـطين يرى أن هناك موجود أزلي أبدي وهو الله، والوجود والماهية شيء واحـــد، فلذا يرى ان فكرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده أيضاً. وهذا الوجود بالمعـــنى الأفلاطوني هو الشيء الحقيقي الذي يمكن أن يتصف به الله، كما يرى أن الله لا يمكن أن يُدْرك أو يوصف، وكل تشبيه بينه وبين الإنسان باطل(٣).

أما اسكوت أوريجين فقد كان على العكس من القديس أوغسطين، لا يؤمن بأن الله عالٍ على العالم. بل كان يؤمن بأن الله هو الكل في الكل، وأن الإله يحتوي الطبيعة كلهـــا، فهـــي هـــو، وإليه يرجع كل شيء(٤). وهذه الطبيعة عند أوريجين تنقسم، ولكن ليســـت كقسمتها إلى أجناس وأنواع وأفراد، بل هي مقسّمة لموجود واحد، وهذا التقسيم لـــيس تحلـــيلاً فحســـب، بل هو تركيب في نفس الآن، فإذا قسمت الأشياء إلى أجناس وأنـــواع وأفراد كان لا بد أن ترتفع من الأفراد إلى الأجناس، والطبيعة هي دائماً الكل في الكل وهي الله(٥).

---

(١) فروخ (عمر)، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مرجع سابق، ص.ص ١٢١-١٢٢.

(٢) البهـــيّ (محمد)، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مصر، ١٩٤٥م/١٣٦٥هـــ، ص.ص ١٢٢-١٢٣.

(٣) بدوي (عبد الرحمن)، فلسفة العصور الوسطى، ص ٢٥ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص ٥١.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٤.

وفــيما يــتعلق بفعــل الخلق عند أوريجين فهو يقول بأن الله خلق عن طريق "الكلمــة"، وتفسير الكلمة بما أتى به الوحي هو المُثُل أو الصور السرمدية التي صدرت عــن الله، فلا دخل لعامل الزمان في خلقها، إنما وجدت هذه الصور من الأزل مع "الله" وســتوجد إلــى الأبد مع الله، والتأخر والتقدم ليس بفعل تقدم الزمان أو تأخره، بل من حيــث المرتــبة والشــرف، ولهذا يرى أن الصور سرمدية كخالقها سواء بسواء. وهنا يُلاحظ أن الوجود عند أوريجين "كله هو الله" لأن الأشياء تستمد وجودها من الله، فهي تبْعاً لهذا "الله" نفسه، وهذا ما يسمى بإسم وحدة الوجود عند اسكون أوريجين[١].

كذلــك يــرى أوريجين أن المطلق أو الله هو اللاوجود، ولذلك يرى أنه يجب احــتراماً لله ألاّ يوصف بأي صفة إيجابية وأن تكون الصفات المنسوبة إليه سُلوباً كلها لأن الله فــي هــذه الحالة لا يمكن أن يدرك وهو المطلق الذي لا إسم له ولا يمكن أن يصفه الإنسان بأي صفة إيجابية.

وقــد ســادت فكــرة وحــدة الوجــود في الفكر المسيحي لدى أنصار مدرسة الشارتريين وعلى رأسها تيري دي شارتر (ت ١١٥٥م) الذي تأثر بأفلاطون وأفلوطين واســكوت أوريجيــن، وأكد أن الجوهر واحد وتصدر عنه بقية الأشياء، وقد تابعه في ذلك برنار سلفستر[٢].

هــذا وقد تطور مذهب وحدة الوجود في المسيحية حتى وصل إلى أقصى مداه على يد اسبينوزا[*] في العصر الحديث[٣].

---

(١) بدوي (عبد الرحمن)، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص.ص ٨٤-٨٦.

(*) فيلسوف هولندي الموطن يهودي الديانة ولد في آمستردام (١٦٣٢-١٦٧٧) فلسفته تبدأ من الله ثــم تنزل إلى سائر الموجودات بعكس المألوف عند سائر الفلاسفة (عبد الرحمن بدوي، الموســوعة الفلسفية، الجزء الأول، ط أولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٣٨).

(٣) راســل (برتــراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص.ص ٨٠-٨١.

ومــع ظهور المسيحية تناولتها الغنوصية ونافستها منافسة خطيرة، وقد اتخذت الغنوصــية صــوراً وأشكالاً مختلفة منها الغنوصية اليهودية والمسيحية والإسلام وقد وضــعت تخطيطاً عاماً للوجود على قمته الله باعتباره وجوداً معقولاً غير مدرك على الإطــلاق[١] وقــد وردت عن الهرامسة فقرة تعبّر عن المعرفة الصوفية، وهي حديث العقــل الإلهــي إلى هرمس[*]: إذا لم تجعل نفسك مساوياً لله فإنك لن تستطيع أن تدرك الله وذلــك لأن الشــبيه يــدرك الشــبيه، اعمل على أن تصبح أكبر فأكبر حتى يصير مقــدارك لا متناهياً، تحرر من جميع القيود والحدود الزمانية والمكانية... فإن الطريق المباشــر لله هــو أن تصبح قادراً على المعرفة محباً لها، باحثاً عنها، أينما سرت جاء الإلــه للقائك وشخص أمامك حتى في البقعة التي لا تتوقعه فيها"[٢]. وقد ورد ما يشبه ذلك في تساعيات أفلوطين حيث يقول: دعْ كل نفس تفكر في هذه الأشياء إنها هي التي خلقت كل شيء حيّ بأن نفخت فيه الحياة من روحها، خلقت ما تنبت الأرض، وأنشأت الــبحر وأنعمــت بــالهواء وأبدعت الكواكب الإلهية في السموات..."[٣]. فكلا الفقرتين تتشــابهان مــن حيث ما تهدف إليه وهو "تأكيد فكرة وحدة كل أجزاء الحياة"[٤]. وعلى هــذا يكون معنى هذه الكلمة اليونانية الأصل "المعرفة"، غير أنها أخذت بعد ذلك معنىً اصــطلاحياً خاصاً هي التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعــارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى فيه إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية. لــذا فقــد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود وأن الغنوص "أقدم وحي"

---

(١) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي والديني، ص ٢٧٣.

(*) هــو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري (تحوت) وسماه الأفلاطونيون المحدثون هــرمس المثلث العظمة (المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بــيروت ١٩٧٣، ص ٥٦٩). ويقــول التفتازاني أن هرمس هو إله الخير في هذه الديانة لم يخلــق الأشــياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً وإنما خلقها بواسطة الكلمة. (أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف، ص ٨٧٠).

(٢) عطيتو (حربي عباس)، المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٧٣.

أوحـــى الله بـــه، ويختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تنتهي ولا تتوقف، وأن بالغـــنوص الخلاص الأبدي ذلك أنه الوحي المتجدد والفيض الذي ينبعث دائماً من المـــلأ الأعلـــى[١]. وقد أثّرت الغنوصية في اليهودية وسيطرت على فيلسوفهم "فيلون" وأثّـــر فـــيلون في القديس يوحنا الإنجيلي، وإن كانت المسيحية ترى في المسيح صفات الغنوصـــي، وإن المســـيحية ديـــن غنوصي لكنها تقتصر الغنوص على المسيح وحده، فالاتحـــاد المطلق بين العارف والمعروف سواء في العرفان أو في المادة إنما كان بين الله والمســـيح فقـــط، ولهـــذا فقـــد ظهر الغنوص يحارب المسيحية في العصر الهيلني وتحاربه المسيحية أيضاً[٢].

ولكـــن نتســـاءل: هل استطاع الغنوص النّفاذ إلى مفكري الإسلام أيضاً؟ فممّا يظهـــر لنا أنه ليس كل التصوف غنوصاً، بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً لا عقلـــياً ولا ســـمعياً. وقد اتُهم حجة الإسلام أنه كان ضحية الغنوص في كتبه مشكاة الأنـــوار، ومعراج القدس، والمضنون به على غير أهله، وأنه باع الفقه بالتصوف كما يقول ابن الجوزي، وهذا خطأ، فالغزالي خاض كل ما عرف العالم الإسلامي من علوم ومعـــارف وتقلـــب بها باحثاً مفسراً معلقاً، وأصابه من كل شيء رذّاذ، لذا لم يكن كل التصـــوف غنوصاً، وفي كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض الجـــبابرة. ومـــع ذلك يرى الدكتور النشار أن الغنوص قد سيطر على فلاسفة الصوفية وتأثـــروا بـــه وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له كالحلاج والسهروردي المقتول وعين القضاة الهمذاني وابن سبعين والتستري ومحي الدين بن عربي وغيرهم[٣]. لكن مما يبدو لنا أنه ما دام الغزالي قدوة ابن عربي وهو من خلاصة مفكري أهل السنة فإن هـــذا ينســـحب بالطـــبع على ابن عربي، فهو لم يدخل فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمـــادة فـــي عقـــيدته الصوفية، وإنه ممّن فسّر القرآن تفسيراً ذوقياً لا دخل للعقل فيه

---

(١) عطيتو (حربي عباس)، ملامح الفكر الفلسفي والديني، المرجع السابق، ص.ص ٢٦٩-٢٧٠.

(٢) النشـــار (علـــي ســـامي)، نشـــأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ط ثالثة، مصر، ١٩٦٥، ص.ص ١٧١-١٧٢.

(٣) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٧١.

حيث يقول: "إعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن"[١] كما أنه لم يخرج عن نطاق الكتاب والسنة في جميع علومه ولم يلتمس الطريق الفلسفي في الوصول إلى معرفة الحقيقة، فيكون والحالة هذه بعيداً عن التأثر بالغنوص، إذ أنه أشار إلى أن جميع علومه بطريق الوهب والإلهام الإلهي لا بطريق التلقين من الآخرين – وهكذا فالتصوف في صورته السنيّة هو إسلامي بحت، وثمة فرق بين مذهب موحّد يحاول أن يستمد منهجه من موقف خاص تجاه القرآن وأن يعيش في قلب القرآن، وأن يتأدب بالمعرفة المباشرة المستمدة من تلاوة الكلام الإلهي وترديده، وبين مذهب إمّا ثنائي غنوصي وإما غنوص فيضي، وهذا ما لم يأخذ به ابن عربي وإن كان بعضهم يرى في أفكار ابن عربي وآرائه غنوصاً، غير مميزين بين معرفته القلبية للواردات الإلهية وغيرها، وهذا ما زعمه شَيْدَر في عرضه للغنوص بأنه قد انتقل إلى إسبانيا في عصر مبكر وأنه وجد كماله عند الصوفي الكبير ابن العربي الذي يعد من أكبر الرجال تأثيراً في التاريخ الروحي[٢] كما اعتبر ذلك سيد حسين نصر بأن الغنوص لدى ابن عربي من الكنوز التي لا بد من العودة إليها لمعرفة التراث الإسلامي[٣].

ثانيا: المصادر الإسلامية:

أما المصادر الإسلامية التي استمد منها ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود فهي ما يلي:

- القرآن الكريم:

أقام ابن عربي تصوفه على الذوق والقلب مستمداً مصادره من الأصول التي تستمد منها أحكام الشريعة، وفي ذلك يقول شعراً:

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٣٤ (انظر حاجي خليفة، كشف الظنون، الجزء الثاني، ص ١٣٣٨).

(٢) بدوي (عبد الرحمن)، كتاب التراث اليوناني، ص ٧٠.

(٣) Seyyed Hossein Nasr, Islamic Studies, First Published, Librairie,de Liban Beirut,. 1967, P. 103.

وأما أصول الحكــم فهــي ثلاثة كتاب وإجماع وسنــة مصطفى
ورابعهــا منـــا قيــاس محقق وفيه خــلاف بينهم مرّ وانتفى[1]

فمن القرآن الكريم استلهم ابن عربي عقيدته في التوحيد، وعوّل على الآيات الصريحة فــي الدعــوة إلى الإيمان الخالص من كل شائبة دون النزوع إلى الأدلة العقلية وحدها فقال: "ولا يخفى أن الشخص إذا كان مؤمناً بالقرآن قطعاً بأنه كلام الله تعالى. فالواجب عليه أن يأخذ عقيدته من غير تأويل ولا عُدول إلى أدلة العقول مجردة عن الشرع، فإن القــرآن دليل قطعي، سمعي، عقلي..."[2] لذلك يحثّ على التمسك بالقرآن لحفظ العقيدة مــن الخطأ والتضليل. يقول: "من أراد حفظ عقيدته من الشُبه والضلالات فليأخذها من القــرآن العظــيم كما مرّ، فإنه تواتر عقلي قطعي معصوم بخلاف من يأخذ عقيدته من طــريق الفكــر والنظر، من غير أن يعضده شرع أو كشف"[3] بل يرى أن القرآن هو بمثابة مفتاح للعلوم والأسرار الإلهية يقول: "جميع ما نتكلم به في مجالسي[*] وتصانيفي إنمــا هو من حضرة القرآن وخزائنه، أُعطيت مفتاح الفهم والإمداد منه، وهذا كله حتى لا تخــرج عنه، فإنه أرفع ما يُمنح، ولا يعرف قدره إلاّ من ذاقه وشهد منزلته حالاً في نفسه وكلّمه به الحق في سرّه بارتفاع الوسائط..."[4].

ويشير إلى ما تنطوي عليه الآيات من معاني باطنة وظاهرة استناداً إلى قوله ﷺ: "مــا نـــزل مــن القــرآن آيــة إلاّ ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حــد، ولكــل حدٍّ

---

(١) سيد الأهل (عبد العزيز)، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣.

(*) هــي مجــالس الذكــر التي كانت تعقد في فاس حيث كان يتلو القرآن للسائحين الذين كانوا يطلــبون مجــالس الذكــر.. وقــد سلك هذا المسلك لموافقة أصحاب له موفقين سامعين له وطائعين، وبفقدانهم فُقد هذا العمل الخالص وهو أشرف الأرزاق. (الفتوحات المكية، الجزء الثالث، (صادر)، ص ٣٣٤).

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٣٤.

مطلـــع"[1] ففهمت منه أن الظهر هو التفسير، والبطن هو التأويل، والحد ما يتناهى إليه الفُهـــوم مـــــن معـــنى الكـــلام، والمطلـــع ما يصعد إليه منه فيطّلع على شهود الملك العـــلاّم..."[2] والتفســـير غير التأويل إذ يقتصر التفسير على شرح الألفاظ وتوضيحها علـــى حيـــن يقـــوم الـــتأويل على توجيه ألفاظ النصوص إلى معانٍ غير ما يدل عليها ظاهـــرها. لذلـــك اعتبر الباحثون أن التأويل لديه يشكل معضلة حيث يختلط الأمر بين النصوص القرآنية وكلام ابن عربي نفسه، كما يرون أن الآية الواحدة قد تثير في ذهن ابـــن عربي دلالات عديدة وجودية ومعرفّية مغايرة لمعانيها السابقة، مما يصعب فهمها والـــربط فيما بينها، فتحتاج إلى كثير من التأويل لجمعها في نسق واحد[3]. وقد ردّ عنه مؤيـــدوه[*] هـــذه الـــتّهمة بأنه لم يُنكر المعاني الظاهرة للقرآن من حيث هي مدلولات الألفـــاظ، بل لقد آمن بجميع ظواهر القرآن والأحاديث، وأجراها على حقائقها اللغوية،

---

(1) الحديـــث: بســـند أبو عبد الرحمن السلمي عن عبد الله بن مسعود أن رسولﷺ الله قال: "أن القـــرآن أنـــزل على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن. ولكل حرف منها حد ومطلع". وأسند الشيخ شهاب الدين السهروردي في العوارف عن الحسن يرفعه إلى النبيﷺ قال: "ما نـــزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن...". وقد أورده السيوطي في الإتقان عن الفريابي مسنداً عن الحسن قوله: قال رسول اللهﷺ : "لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع". كذلك ورد الحديث في الإحياء ٩٩/١. وقال الحافظ العراقي في المغني: أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود.

(2) ابـــن عربي، تفسير القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٣٨٧هـــ/ ١٩٦٨م، الجزء الأول، ص ٤.

(3) أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، الطبعة الأولى، دار الوحدة، بيروت،١٩٨٣م، ص.ص ٢٦، ٢٥٧.

(*) أحمـــد بن عبد الرسول بن عبد الشريف الحسيني البرزنجي، فاضل له علم بالتفسير والأدب – مـــن فقهاء الشافعية – برزنجي الأصل، ولد وتعلم بشهرزور، ورحل إلى همذان وبغداد ودمشـــــق والقســـطنطينية، واستقـــر في المدينة، فتصدى للتدريس وتوفي بها، (١٠٤٠–١١٠٣) لـــه كـــتاب فـــي "حـــل مشكلات ابـــن عربي" مخطـــوط، ترجمه عن الفارسية. (المـــرادي، أبو الفضل محمد خليل، سلك الـــدرر في أعيان القرن الثاني عشر، مصر، جـــ ٤، ص ٦٥).

واستنبط منها الأحكام الأصلية والفرعية، ثم استنبط بعد ذلك بطوناً وإشارات مَنَحُه الله فهمهـا، وهـذه الإشـارات لا بد لها من الاقتران بالظواهر والإيمان بها[١]. مثال هذه الإشـارات قوله: "العباد في قبضة الحق"[٢] وقوله تعالى: ﴿مـا من دابة إلاّ هو آخذ بناصـيتها﴾[٣] لما هي مُتصرفة فيه، فالكل في قبضته من قضائه وفي قضائه[٤]. كذلك مـن إشـاراته: "إن سُئلت مَنْ الظاهر الذي لا يُعرف، والباطن الذي لا يُجهل فقل هو الحـق"[٥]. لذلـك يمكن القول أن بذور مذهبه في وحدة الوجود يمكن ردها إلى القرآن الكـريم، لما تحتمله الآية من تفسير ظاهر وباطن. ودليل ذلك ما أورده ابن عربي في الفصّ الإيلياسي من كتابه الفصوص حول قوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمـى﴾[٦] وهـذا دليل على ظهور الحق في صور أعيان الممكنات، وأنه هو- لا هـي- الفاعل لكل شيء، والمؤثر في كل شيء، فالرامي على الحقيقة هو الحق ولكن فـي صورة محمدية، ولم يثبت الرمي للصورة من حيث هي صورة، بل من حيث هي مجلـى للحق يُظهر الحق الأثر على يديها[٧]. كذلك يستند إلى الآية التي يفسرها تفسيراً يثبـت رؤيـته للوحـدة الكاملة للوجود بقوله تعالى: ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾[٨] ويقصـد مـن ذلك أنه أي جهة تتوجهوا في الظاهر والباطن فثمّ وجه الله، أي ذات الله المتجلـية في صفاته، ولله الإشراق على قلوبكم بالظهور بها والتجلي لها بصفة جماله

---

(١) البرزنجـي (أحمـد بن عبد الرسول)، الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي، مخطوط، مكتبة خاصة، ورقة ٣٠.

(٢) ابـن عربـي، كـتاب التراجم، مجموعة رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، (الهند)، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٥١.

(٣) سورة هود، الآية: ٥٦ ك.

(٤) البرزنجي، المصدر السابق، ص ٥١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٦) سورة الأنفال، الآية: ١٧م.

(٧) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٨) سورة البقرة، الآية: ١١٥م.

حَالَـــةَ شـــهودكم وفنائكم... فأي جهة تتوجهوا حينئذ فثمّ وجه الله، لم يكن شيء إلاّ به وحـــده، عليم بكل العلوم والمعلومات..."[١] لذلك لم يجد ابن عربي أية صعوبة في أن يجـــد لكـــل فكرة، بل ولكل إشارة ما يؤيدها في القرآن الكريم سواء أكانت فكرته عن الوجـــود المطلق أو في الوحدة والكثرة أو الأحديّة بحيث تتسق ومنطق مذهبه، والآيات الدالـــة علـــى ذلك قوله تعالى: ﴿**وهو معكم أين ما كنتم**﴾[٢] يقول فيها: "فإنه القائم علـــى كـــل شـــيء، القائم به كل شيء"[٣] وهو في ذلك شأنه شأن الصوفية باستخدامه الإشـــارات وعـــدم التوضـــيح بل يعمد إلى التلميح والتلويح، ويستخدم الإشارات عمداً مبرّراً هذا المسلك بغموض الفكرة تارة، وتارة أنه لا يملك نفسه فيما يطرح من أفكار، ويـــردّ ذلـــك إلى أن نمط كتبه لا يخضع للمنطق والنظام والترابط الفكري بل هي إلقاء ربّانـــي يلقـــيه في روع الفرد ويعلّمه ما لا يعلمُه، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "جميع ما أكتبه في تصانيفي ليس هو عن فكر ولا رويّة، إنما هو عن نفث[*] في روعي من ملك الإلهام"[٤] وهذا يدلنا بصراحة لا مواربة فيها أن ابن عربي لم يكن آخذاً عن غيره، ولا مقلـــداً لأحـــدٍ، بـــل هو وارث إرثاً نبوياً، تابعاً لخطواته، لذلك فعلمه منّة وهبة من الله يمنحها لخاصته، وقد ألمح إلى ذلك بقوله: "وقد أمرنا رسول الله أن نعطي كل ذي حق حقه، ولا نفعل ذلك حتى نعلم ما يستحقه كل ذي حق من الحق، وليس إلاّ بتبيين الحق لـــنا ذلك، ولذلك أضافه إليه تعالى فقال: ﴿**وآتيناه الحكمة**﴾[٥]، ﴿**ومن يؤت الحكمة**

---

(١) ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، الجزء الأول، ص ٨٠.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٤م.

(٣) ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل، الجزء الأول، ص ٥١.

(*) النفـــث: أحد طرق العلم الإلهي كالإلقاء والإملاء... يقول ابن عربي عن نفث الأنبياء: فإن النبـــيﷺ يقول: إن روح القدس نفث في روعي ولا يكون النفث إلا ريحاً بريق، (فتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٧٠). ويقول الشعراني: النفث في الروع من وحي القدس، لكن ما هو مـــثل وحـــي الكـــلام ووحـــي الإلهام تكن من أهل ذي الجلال والإكرام. (انظر الشعراني، الكبريت الأحمر، هامش اليواقيت، الجزء الأول، ص ٤).

(٤) الشعراني، اليواقيت، ص ٢٤.

(٥) سورة ص، الآية: ٢٠ك.

﴿فقد أوتي خيراً كثيراً﴾[1] فما يعلمها إلاّ من أوتيها فهي هبة من الله تعالى كما وهبنا وجود أعياننا ولم نكن شيئاً وجودياً، فالعلم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه معلّمه بالإلهام والإلقاء، وبإنزال الروح الأمين على قلبه، وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا، فوالله ما كتبت فيه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرّعين ولا أنبياء مكلِّفين- بكسر اللام- فإن رسالة التشريع ونبوّة التكليف قد انقطعت عند رسول الله محمد ﷺ، فلا رسول بعده... ولا نبيٌّ يشرّع ولا يُكلّف، وإنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرّعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله، وما خطّه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق، فالتنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة"[2].

ولما كان ابن عربي تابعاً للرسول ﷺ ووارثاً له ومقتدياً به فهو لم يدّع النبوة، إذ أن النبوة أي نبوّة التشريع قد أُغلق بابها، لذا فكل ما نُسب إليه من ادعاءات فهو من باب الدسّ إذ لم ينج من الحاقدين عليه الذين رموه بالباطل والكفر والزندقة، فهو يخبرهم عن حال النبوة وعن تبرّيه من كل تهمة مبيناً حقيقة أمره وما خصّه به الله من فيضه ونعمه فيقول:

الله أنشأ من طيٍّ وخَوْلان ... جسمي فعدّلني خلقاً وسوّاني
وأنشأ الحق لي روحاً مطهّرة ... فليس بنيان غيري مثل بنياني
إني لأعرف روحاً كان ينزل بي ... من فوق سبعِ سماوات بفرقان[3]

أما بشأن النبوة:

وما أنا مدّعٍ في ذاك من نبأ ... من الإله ولكن جودٌ وإحسان،
إن النبوّة بيت بيننا غلق ... وبينه موثق بقفل إيمان[4]

---

(1) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩م.
(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.
(3) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.
(4) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.

ويضــيف قائلاً: "وإنما قلنا ذلك لئلا يتوهم متوهم أني وأمثالي أدّعي النبوّة، لا والله، مــا بقــي إلاّ ميراثٌ وسلوكٌ على مدرجة محمد رسول الله ﷺ خاصة وإن كان للــناس عامــة ولــنا ولأمثالنا خاصة من النبوة ما أبقى الله علينا منها مثل المبشّرات ومكــارم الأخلاق، ومثل حفظ القرآن إذا استظهره الإنسان، فإن هذا وأمثاله من أجزاء النــبوة الموروثة... فكل شرْع ظهر، وكل علم إنما هو ميراث محمدي في كل زمان... ولهــذا أوتــي جوامع الكلم..."[١]. ويذكر الشعراني: "أن كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعــية لهــم لا بحكــم الاســتقلال"[٢]. إذن فهو يخضع في كل علومه ومعارفه إلى تصــرف الحــق دون إرادة منه، فيكون علمه والحال كذلك ليس من علوم أهل النظر والفكــر، إنمــا هو علم إلهي إلهامي يناله من الله، وهو العلم اللّدنيّ الذي لا دخل للعقل فــي صياغته وإخراجه، وفيه يصور نفسه عاكفاً على باب الحضرة الإلهية رهينة لملك الإلهــام مراقباً لتلقّي الجود والكرم منه. يقول: "اعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عــن اختــيار ولا عــن نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جمــيع ما نسطره، وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده، وذلك شــبيه بقوله تعالى: ﴿حــافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾[٣] بين آيات طلاق ونكــاح وعــدة ووفاة تتقدمها وتتأخرها"[٤]. بل يضيف إلى ذلك موضحاً التزامه بالأمر الربانــي فــي مؤلفاته إذ يقول: "فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجــري نحن منه مجرى المؤلفين، إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية... فمهمــا برز لها مــن وراء ذلك الستر أمــرٌ ما بادرت لامتثاله، وألفته على حسب ما يُحدّ لها من الأمر"[٥]. ويقول أيضاً: "نحن بحمد الله لا نعتمد في جميع ما نقوله إلاّ على مــا يلقيه الله تعالى في قلوبنا لا على ما تحتمله الألفاظ"[٦]، ولهذا ميزه أبو العلا عفيفي

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٦. (الحديث سبق تخريجه).
(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، ص ٤.
(٣) سورة البقرة، الآية ٢٣٨.
(٤) الشعراني، المصدر السابق، ص ٥.
(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٩.
(٦) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٣٦. (انظر اليواقيت للشعراني، ص ٢٤).

عــن أي صوفي آخر "ممن وهُب موهبة في التحايل على فهم نصوص القرآن الكريم، وقلــب معانيها وتوجيهها كما يشاء لها..."[١] إنما هو صوفي حافظ على ذلك في حدود التصوف وإفهامه للآخرين حيث يقول "وكل ما لا يقبل التأويل عندي أو لا أحتاج إليه، فمــا أوردتــه أصــلاً، ولا أزعــم أني بلغت الحدّ فيما أوردته، كلا فإن وجوه الفهْم لا تنحصر فيما فهمت، وعلم الله لا يتقيد بما علمت... فما أولته إلاّ قليلاً ليُعلم به أن للفهم إليه سبيلاً..."[٢].

وإذا تســاءلنا: هل يتناقض هذا الموقف مع ما يذهب إليه ابن عربي من الدعوة إلــى عــدم الــتأويل للآيــات القرآنية، خاصة أنه يقول: "إياك والتأويل، فإنك لا تظفر بطائــر، ومتعلق الإيمان إنما هو بما أنزل الله من الألفاظ لا بما أوّله عقلك"[٣]. يمكننا أن نقــول إنه ربما قصد بذلك تأويل العقل العادي لهذه الآيات، وذلك استناداً إلى موقف المدافعيــن عــنه، والذين يرون أن تأويله هو نوع من الإلهام الروحي كما بيّن لنا ذلك الجيلي والبرزنجي والنابلسي في دفاعهم عنه، وأن علمه كما ذكر الشعراني علم وهبي مــن الله لا دخــل للعقل فيه لِمَا عُرِف عن العقل من القصور عن إدراك الحقيقــة ولا يعــوّل عليه في ذلك، إذ أن من أوّل كلام الله فقد أضجعه، ومن نزّهه عن التأويل فقد أقامــه، فــإن الفكــر غــير معصوم من الخطأ حيث يقول تعالى: **﴿ولو أنهم أقاموا الــتوراة والإنجيل...﴾**[٤] إذ العلوم على قسمين موهوبة وهو قوله تعالى**﴿لأكلوا من فوقهــم﴾**[٥] وهــي نتــيجة التّقوى، ومكتسبة وإليها الإشارة بقوله تعالى: **﴿ومن تحت أرجلهــم﴾**[٦] يشير إلى كدّهم واجتهادهم وهم أهل الاقتصاد،... والذين أكلوا من فوقهم

---

(١) عفيفــي (أبــو العــلا)، مقال من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٣، ص ٢٣.

(٢) ابن عربي، تفسير القرآن، ص ٥.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت، الجزء الأول، ص ١٠٥.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٦٦م.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٦٦م.

(٦) سورة المائدة، الآية: ٦٦م.

هـم الذيـن أقاموا كتاب الله وما أُنزل إليهم من ربهم... "ومنهم من أقاموا الكتاب من رقدتـه، فإن التأويل من العلماء أضجعه بعدما كان قائماً، فجاء من وفّقه الله فأقامه من رقدتـه، أي نـزّهَه عن تأويله والتعمّل فيه بفكره فقام بعبادة ربه وسأله أن يوفقه على مـراده... فأعطـاهم الله العلـم غـير مشوب، قال تعالى: **﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسـخون في العلم﴾**[١] يعلّمهم الحق ما يُؤّل إليه هذا اللفظ المُنزل المرقوم، وما أودع فيه من المعاني من غير فكر فيه، إذ كان الفكر في نفسه غير معصوم من الغلط فـي حـق كل أحد"[٢]. ورغم ذلك كله، لم يكن ابن عربي أولُ من أوّلَ القرآن تأويلاً صـوفياً، فقـد سبقه إلى ذلك كبار الصوفية أمثال المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) والجُنيد (ت ٢٩٧هـ) وأبي طالب المكي (ت ٣٢٨هـ) والغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وكان لكل منهم طريقته في التأويل وفهمه الخاص للنّص المؤوَّل، لذا يُعتبر أن دَيْن ابن عربي لهؤلاء كبـير، لكـنه لم يحافظ على ما بلغه من مستوى التأويل... بل تفرّد عنهم جميعاً لِمَا له مـن سعة اطّلاع وثقافة. فهو أكثرهم إلماماً بالتراث الإسلامي الديني والعقلي والروحي لذا فقد استغل علمه هذا على غزارته في تأويله للقرآن والحديث على نحو لا يدانيه فيه صوفي آخر[٣].

وممـا يراه أبو العلا عفيفي في هذا الشأن أن ابن عربي في فهمه للآيات على اخـتلافها يأخذها على نواحٍ شتى، فهو في فهمه لآيات العبادات يأخذ بمعانيها الظاهرة والباطنة... فإنه في آيات المعتقدات لا يأخذ إلاّ معانيها الباطنة. وقد ظهر ذلك بصورة واضـحة فـي كـتابه فصوص الحكم، فهو لم يشرح مذهبه فيه شرحاً فلسفياً أو فلسفياً صـوفياً بعيد الصلة عن نصوص القرآن والحديث، بل اتخذ من هذه النصوص سياجاً لأفكاره، وإطاراً ينسج فيه خيوط مذهبه، معتمداً المنهج الذي تفرّد به هو وأمثاله، وهو

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (صادر)، ص ٥٩٤.

(٣) عفيفـي (أبـو العـلا)، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكـاري لمحي الدين بن عربي، الهيـئة المصـريـة العامـة للتأليف والنشـر، دار الكاتب العربـي، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، مصر، ص ٨.

التأويل، بحيث استخلص منه المعاني التي ينطوي عليها مذهبه في وحدة الوجود[١]. لذلك نراه يطلب من سامعيه التسليم والتصديق لأن ذلك من أقل درجات الأدب مع أهل الطريق[٢].

- الحديث:

التزم ابن عربي في تصوفه بما جاء في الكتاب والسنّة، يتّضح ذلك من قوله: "إعلم أني لم أقرر بحمد الله تعالى في كتابي هذا ولا في غيره قط أمراً غير مشروع، وما خرجت عن الكتاب والسنّة في شيء من تصانيفي"[٣]. كما أنه يستند إلى الأحاديث القدسية ويشرحها بما يتفق ومذهبه، ويتخذ من الأحاديث المروية عن الرسول ما يثبّت به موقفه في منحاه الصوفي. وأشهرها حديث الخلق والكنزية، ذلك أنه تعالى لما أراد أن يعرف نفسه أوجد العالم وتعرّف إليهم، فعرفوه على قدرهم. فقال: "كنت كنزاً مخفياً لم أُعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني..."[٤] ففي هذا القول يكمن سرّ الخلق والتعرف إلى الحق، وهذا ما يدّعي الصوفية صحته. كذلك الحديث القدسي الذي يجعل من القلب عرش الرب ومكان السّعة، يعتمده الصوفية في تحديد مكان حلول الرب في

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، ابن عربي في دراساتي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٦.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٤.

(٤) الحديث: قال السخاوي في المقاصد ٣٢٧ ليس من كلام النبي، ولا يعرف له سند صحيح، ولا ضعيف، وقال في كشف الخفاء ١٣٢/٢: قال القاري لكن معناه صحيح مستفاد من قوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. أي ليعرفون كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما. وهو واقع في كلام الصوفية واعتمدوه وبنوا عليه أصولاً لهم. (المعجم الصوفي ١٢٦٦). وقال ابن تيمية ليس من كلام النبي عليه الصلاة والسلام ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف وتبعه الزركشي والعسقلاني. لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. أي ليعرفون... (انظر الأسرار المرفوعة، حديث رقم ٣٥٣، ص ٢٧٣. فتاوى ابن تيمية، م ١٨، ص ٣٧٦). (انظر الفتوحات، الجزء الأول،ص ٣٣١).

قلـــب العبد، وهو كما أخبر ﷺ عن ربه قوله: "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلـــب عبدي المؤمن"[١] فالحق وَسِعَه قلب عبده المؤمن، فنزول القرآن في قلب المؤمن هـــو نزول الحق فيه فيكلم الحق هذا العبد من سرّه في ســـرّه، وهو قولهم حدثني قلبي عـــن ربـــي من غيـــر واسطة..ولمـــا كان القلب من العالـــم الأعلى، واللسان مـــن العـــالم الأنـــزل، وكـــان الحق منزله قلب العبد وهو المتكلم وهـــو فـــي القلب واحـــد العيـــن، والحـــروف مـــن عالم اللّسان، ففصّل اللسان الآيات وتلا بعضها بعضاً.."[٢] وهكـــــذا فقـــــد جعـــل أهل الله القلب كالمصحف الذي يحـــوي كلام الله، كالقلب في اتســـاعه للحق جلّ وعلا حين ضاقت عنه السماء والأرض، كما أمر بتنزيه القلب من أن يكون فيه دنس من دخول الأغيار فيه.

ويتجلّى الحب الإلهي للعبد بمدى مثابرته على تأدية النوافل بعد التحقق بأعمال أعضـــائه الشـــرعية على أتمّها، فهو في تأديته الفرض عبودية الاضطرار. وفي تأدية الفـــرع وهـــو الـــنفّال عبودية الاختيار، فيكون الحق فيها سمع العبد وبصره وموضع رعايته، فمن تحقق بها نال أسرار الاختصاص، فيسمع بسمع الله، ويبصر ببصره وفي

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٩٤.
الحديـــث: "مـــا وسعنـــي أرضي ولا سمائي". قال السخـــاوي: ذكره الغزالي في الإحياء. وقـــال مخـــرجه الحـــافـــظ العراقـــي: لـــم أر لـــه أصلاً. وقال ابن تيمية: هو مذكور في الإســـرائيليات ولـــيس له إسناد معـــروف عن النبيﷺ . وفي "الذيل" وهو كما قال: ومعناه وســـع قلـــبه الإيمـــان بي وبمحبتي... وقال الزركشي: وضعه الملاحـــدة. وقال السيوطي: أخـــرجه أحمـــد في "الزهد" عن وهب بن منبه قال: إن السماوات والعـــرش صعقن عن أن يســـعنـــي ووسعني قلب عبدي المؤمن. ويرى عبد الغني النابلسي أنها مطابقة لما نزل في القـــرآن فـــي قوله تعالـــى:﴿وهـــو معكم أينمـــا كنتم﴾ وقال تعالى: ﴿هو أقرب إليكم من حـــبل الـــوريد﴾. (انظـــر الأســـرار المرفوعـــة، ص ٣١٠، حديـــث رقم ٤٢٣. كذلك النابلســـــي فـــــي كتـــاب الوجـــود الحق، تحقيق الدكتور بكري علاء الديـــن، دمشـــق، ١٩٩٥، ص ١١٢).

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٦٦.

ذلــك إشــارة لقوله: "اعلم يا بنيّ أن كل من تحقق بهذه الأعمال- أي أعمال الأعضاء الشــرعية- ورســخت قدمه فيها، وصحّ اتصافه بها، فإن الله سبحانه وتعالى قد أجرى عادتــه لأهلهــا المتحققيــن بحقائقها أن يهبهم أسرار الاختصاص التي هي حرام على غــيرهم، الموقوفة على الأسباب، وتسمى شواهد الحال الغيبي والتحقق الملكوتي، وهذا الســر الخفــي المــرموز في قوله تعالى علــى لسان رسوله ﷺ ولا يــزال عبــدي يــتقرب إلــيّ بالنوافــل حتى أحبه، فــإذا أحببته كنت سمعــه الذي يسمع به وبصره الــذي يبصــر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطيته، ولئــــن اســتعــاذ بــي لأعيذنّه..[1]، فثابر على أداء ما يصح به وجود هذه المحبة الإلهية"[2].

والأحاديــث المرويّة عنه ﷺ في حقه تعالى كثيرة، فهو يستشهد بكلام للغزالي فــي المضــنون الكبير قوله: "ليس لله تعالى مِثل" كما قال "ليس كمثله شيء" ولكن له مِــثَال، وقــول النبــي ﷺ: "أن الله تعالى خلق آدم علــى صورته"[3] (حديث صحيح) إشــارة إلى مثل هذا المثــال. فإنــه لما كان تعالــى وتقدس موجوداً قائماً بنفسه، حياً ســميعاً، بصيراً، عالمــاً، قادراً، متكلماً، فالإنسان كذلك، ولو لم يكن الإنسان موصوفاً بهــذه الأوصـــاف لــم يعرف الله تعالى، ولــذلك قال النبي ﷺ "من عرف نفسه عرف

(1) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ٥٧.
الحديث: سبق تخريجه.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٤٩.

(3) الحديــــث: إن الله خلــق آدم على صورته وطوله ستون ذراعاً. رواه البخاري وأحمد في مســنده عن أبي ريحانة ومسلم عن أبي هريرة، وزواه عنه الطبراني وغيره. (فيض القدير ٤٤٧/٢) كمــا رواه الــترمذي عن ابن مسعود، وتكلم الحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال، الجزء الأول، ص ٦٠٣، عن حمدان بن الهيثم أحد رواة هذا الحديث في سبب تأويله (البابي الحلبــي، مصــر). كذلــك رواه الطبراني عن أبي إمامة وابن عمر وجابر (كشف الخفاء، الجزء الأول، ص ٢٢٤) وقال عنه ابن عربي حديث صحيح.

ربـــه"[1] ولذلك يعوّل ابن عربي على معرفة النفس للوصول إلى معرفة الرب، لأن الله خلــق آدم علـــى صورته، ولما كانت المعرفة القلبية قائمة على التجلي والمشاهدة، فإن ذلك يقود إلى رؤية الحق، وقد جاء بقوله: "من أراد أن يرى الحق فليرى نفسه"[2] فكما أن مـــن عـــرف نفسه عرف ربه، كذلك من رأى نفسه فقد رأى ربه، أو من رأى ربه

---

(١) الحديث: "من عرف نفسه فقد عرف ربه". قال ابن تيمية: موضوع. وقال النووي قبله: ليس بثابـــت. وقـــال أبو المظفر السمعاني في القواطع: إنه لا يعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحـــيى بن معاذ الرازي "يعني من قوله". وقال ابن الغرس نقلاً عن النووي أنه ليس بثابت، قـــال: لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث، كالشيخ محي الدين بن عربي وغـــيره. وذكـــر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين قال: "هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية، فقد صح عندنا من طريق الكشف" (ابن عربي، الرسالة الوجودية في معنى قوله ﷺ: من عرف نفسه فقد عرف ربه، مكتبة القاهرة، مصر، ص ١٤). وللحافظ السيوطي فـــيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه في حديث: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" وهو من الكتـــب الموجودة في الحاوي للفتاوي للسيوطي. وقال النجم: قلت وقع في أدب الدنيا والدين للمـــاوردي عن عائشة: سئل رسول الله ﷺ من أعرف الناس بربه، قال أعرفه بنفسه (كتاب رد المتشـــابه لابـــن عربـــي، ص ٢٢٢). (انظـــر الأســـرار المرفوعة، ص ٣٥١). وقال الفـــيروزآبادي فـــي الرد على المعترضين على الشيخ ابن عربي "ليس من الأحاديث النبوية علـــى أن أكـــثر الـــناس يجعلونـــه حديـــثاً عـــن النبيﷺ ولا يصح أصلاً وإنما يروه من الإسرائيليات... (يا إنسان إعرف نفسك تعرف ربك). وقد يكون هذا أثر سقراطي مما تعود قوله الفلاسفة، فسقراط له شعار كان معلقاً على معبد دلفي (اعرف نفسك) ولكن الحديث كما ورد عـــن النبيﷺ حين سئل: من أعرف الناس بربه؟ قال أعرفهم بنفسه، وقد ذكر بعضهم أن الشـــيخ محي الدين قال:"هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية، فقد صح عندنا من طـــريق الكشـــف، (ابـــن عربـــي، رد المتشابه، ص ٢٢٢، هامش ٩٢) (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، تخريج محمد ناصر الألباني، ط ثانية، دمشق، ١٣٨٤هـــ، القاموس المحيط ٢/٣٧).

انظـــر ابن عربي، رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مراجعة وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، ص ٤٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٢٣.

رأى نفســه. ومـمــا يــراه أبو العلا عفيفي أن ابن عربي هنا يفهم الحديث فهْماً خاصاً يتمشـــى مع مذهبه في وحدة الوجود، فليست معرفة الإنسان بنفسه وسيلة لمعرفته بربه مـــن حيث أنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه، وما أودع الله فيها من أســرار الخلــق وعجائبه، بل إنه يعرف ربه بمعرفته نفسه ويجهل من ربه بمقدار ما يجهــل من نفسه، لأن نفسه هي المظهر الخارجي لربه، أو هي المرآة التي يتجلى فيها ربــه فيراه ويدركه، والمراد بالرب هنا الحق المتجلي بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكــنات لا الحق من حيث هو في ذاته بعيداً عن كل تعيّن، وكل نسبة أو إضافة إلى العــالم، فإنه من هذه الناحية غني عن العالمين، منزه عن كل معرفة وإدراك، أما الحق الذي يُعرف ويُدرك فهو الحق الظاهر، وليس الحق الظاهر سوى العالم، ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه، فمن عرف نفسه عرف ربه على هذا المذهب معناه عرف الحق الظاهر في نفسه[1]... ومما يراه ابن عربي في هذا الصدد أن الشرع لدى العارفيــن قد أغلق في هذا القول باب العلم بالله بأنه لا يصل أحد إلى معرفة نفسه، فإن الــنفس لا تُعقــل مجــردة عــن علاقتها بهيكل تدبّره، مُنَوراً[*] كان أو مظلماً[**]، فلا تُعقــل... ولذلك فإن "الله" لا يُعقل إلاّ إلهاً، غير إله لا يُعقل ... وإذا لم يعقل مجرداً[***] عــن العــالم فلــم تُعقــل ذاته، ولا شُهِدَت من حيث هي، فأشبه العلم به العلم بالنفس، والجــامع عدم التجريد، وتخلص حقيقة ذاته من العلاقة التي بين الله وبين العالم..."[2] وهذا الأمر يوقع العبد في الحيرة، ولذا قال ﷺ: ﴿وقل رب زدني علماً﴾[3] فيرى في هــذا القــول توجهــاً نحــو ازدياد المعرفة، "فكلما زاد علماً زاد أيضاً كشفاً واتساعاً

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، ص.ص ٣٢٤-٣٢٥.

(*) النور: كل وارد إلهي يَطرد الكوْن عن القلب.

(**) الظلمة: قد يطلق على العلم بالذات، فإنها لا يُكشف معها غيرها.

(***) التجريد: إماطة السوى والكون عن القلب والسر.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٢٣.

(٣) سورة طه، الآية: ١١٤.

وانشــراحاً وتــنزهاً من الوجوه التي سفرت عن براقعها وظهرت من وراء سُتورها، فارتفع الضيق والحرج، وشوهد الكمال في النقص"[١].

ويعمــد ابن عربي إلى أبراز الدور الفاعل للعماء وما يكمن فيه من الأسرار، فيرى في حديث "العماء" الذي يسوقه الصوفية خير مثال للدلالة على وجود الحق دلالة واضــحة فيثبت مدى عمقه في هذا الشأن، وينفي عن الحق صفة الفوقية والتحتية إذ لا يجــوز في حقه تعالى تحديد جهاته بما تُحدد به الموجودات، ويجيب الرسول ﷺ حين ســأله الســائل عــن أينية الرب وتحديد مكان وجوده قبل الخلق: أين كان ربنا قبل أن يخلــق الخلــق؟ فقال: "... كان جلّ وتعالى في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء[٢]، وهــو أول مظهــر إلهي ظهر فيه، سرى فيه النور الذاتي..."[٣] ويبين أن للعماء معانٍ عــدة: "فالعماء أصل الأشياء والصور كلها، وهو أول فرع ظهر من أصل فهو نجم لا شــجر... وهــو الأرض... وهو الدائرة المحيطة، وهو فلك الإشارات والنقط التي في الدائــرة مــثال أعــيان الأرواح المهيمة والنقطة العظمى..."[٤] وهذا العماء من حيث الإيجــاد والخلق هو "الحق المخلوق به كل شيء وسميّ الحق لأنه عين النفس... فلهذا قلــنا في الأشخاص إنها مخلوقة من وجود لا من عدمٍ فإن الأصل على هذا كان وهو العمــاء مــن النفس وهو وجود، وهو عين الحق المخلوق به، وأجناس العالم مخلوقون مــن العمــاء، وأشخاص العالم مخلوقون من العماء أيضاً..."[٥] وفي أصل هذا العماء يقــول ﷺ في الحديث: "إن نَفَس الرحمٰن يأتيني من قِبَل اليمن"[٦]. ويعزو سبب تسمية

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢٦.

(٢) الحديث: أخرجه الترمذي في جامعه في التفسير، جـ٨، ص ٢٧٠ عن ابن رزين، وقال أبو عيسى هذا حديث حسن، وابن ماجه في المقدمة ١/٦٤، وأحمد في مسنده ٤/١١ و ١٢ عن ابن رزين. ورواه البخاري في توحيده أيضاً.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٤٨.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٢٠.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٣١٠.

(٦) الحديــث: قــال العراقي: لم أجد له أصلاً. وجاء في مسند أحمد ٢/٥٤١ حدثنا عبد الله عن أبيّ، عن عصام عن خالد عن جرير عن شديد أبي روح أن أعرابياً أتى أبا هريرة فقال: يا أبــا هريــرة حدثــنا عــن النبيﷺ فذكر الحديث فقال: قال النبيﷺ: "ألا إن الإيمان يمان، والحكمــة يمانية وأجد نَفَس ربكم من قبل اليمن". وعلى هذا فإن قول الحافظ العراقي يخرج على أنه ليس له أصلاً بهذا اللفظ والله أعلم (انظر مجمع الزوائد ١٠/٥٥).

العمـــاء بنَفَس الرحمٰن إلى أن "انتشاء هذا العماء من نَفَس الرحمٰن من كونه إلهاً لا من كونه رحماناً فقط، فجميع الموجدات ظهرت في العماء "بكُنْ أو باليد الإلهية أو باليدين" إلا العمـــاء، فظهوره بالنَفَس خاصة... وكان أصل ذلك حكم الحب، والحب له الحركة في المحب، والنَفَس حركة شوقية لمن تعشّق به. وتعلق له في ذلك التنفس لذة. وقد قال تعـــالى كمـــا ورد "كنـــت كـــنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أُعرف، فبهذا الحب وقع التـــنفس، فظهر النَفَس، فكان العماء، فلهذا أوقع عليه اسم العماء الشارع..."[١] فالعماء تبطـــن فيه الرحمة لأنه أول صورة عن نَفَس الرحمٰن "فأول صورة قَبِلَ نَفَس الرحمٰن صـــورة العمـــاء، فهو بخار رحماني فيه الرحمة، بل هو عين الرحمة، فكان ذلك أول ظـــرف قَـــبِلَه وجود الحق..."[٢] "فالعماء من حيث هو وصف للحق فهو وصف إلهي، ومن حيث هو وصف للعالم هو وصف كياني، فتختلف عليه الأوصاف لاختلاف أعيان الموصوفين"[٣]. ويعتبر الشعراني أن هذه المسألة تخفى عن العقل فقال: إن كان العماء كالعـــرش فالسؤال باقٍ في السائل، وإن قُصد بالخلق كل ما سوى الله، فما العماء؟ قال: وهـــي مســـألة في غاية الخفاء"[٤] ويرى أن "المراد بالنَفَس هو العماء الذي هو البخار المســـمى بـــالحق المخلوق به... وليس هو الهواء". ولهذا قال ﷺ في صفة العماء...: "لـــيس تحـــته هواء وليس فوقه هواء، بمعنى أن له صفة الفوق والتحت، أما عن الفوق فمن كون الحق نسب إلى نفسه أنه فيه، وأما التحت فمن حيث كون العالم فيه، فلو كان العمـــاء هـــواء لكان مخلوقاً والحديث أثبت أن العماء كان قبل خلق الخلق"[٥] وهذا ما يثبـــت قوله ﷺ في حقه تعالى: "كان الله ولا شيء معه"[٦] ولم يرد عن المخبر عن الله

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣١٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٣٠.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٣.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٦١.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ١٣٢-١٣٣.

(٦) الحديـــث: رواه ابـــن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن بريدة، وفي رواية ولا شيء غيره، وفـــي رواية ولم يكن شيء قبله، قال القاري: ثابت ولكن الزيادة وهي قوله: وهو الآن على مـــا عليه كان من كلام الصوفية. وقال النجم: ذكر ابن عربي في الفتوحات أنها مدرجة في الخـــبر، وقـــول الرســـول ﷺ كان الله ولا شيء غيره وكان عرشه على الماء. رواه أحمد والبخاري من حديث عمران بن حصين والترمذي وغيرهم. (كشف الخفاء للعجلوني، الجزء الثاني، ص ١٣٠).

مـــا ذكـــره علماء الرسوم وأدرجوه في هذا الخبر بقولهم: "وهو الآن على ما عليه كان فهـــو سبحانه ﴿كـلّ يوم هو في شأن﴾. فلا يصح عليه البقاء على ما هو عليه أو ما كـــان علـــيه. ويرى ابن عربي في الأحاديث المروية عنه ﷺ: " أنها بحور لا سواحل لها، ولكن لا بد لنا أن نظهر منها قدر ما يليق بهذا الكتاب حتى نستوفيها على مقتضى ما تعطيه مرتبة هذا الكون..."[١].

وقـــد ردّ عـــبد الكريم الجيلي تهمة الكفر والزندقة عن ابن عربي ممّن اتّهموه بالخـــروج عن السنّة، واصفاً إياه بأنه "زبدة خلاصة صفوة خاصة الخاصة، وأخذه عن الكـــتـــاب والسنّة بطريـــق عُرف بها وهي طريق التقوى ﴿واتقـــوا الله ويعلّمكـــم الله﴾[٢] وقولـــــه ﷺ "من عمل بما يعلم علمه الله علم ما لا يعلم[٣]"[٤] كذلك يدفع عنه المزجاجـــي[*]، تهمـــة الخروج عن الشريعة فيتساءل: كيف خرج عن الهَدْيِ المحمدي وهـــو القـــائل عـــن ربه عزّ وجل: كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده... الحديث. ويقول في حقه: "فهو يرفع قواعد الإسلام إلى عليين، ويجمع إليها من الحقائق الجليلة التي تطيقها أسماع القاصرين، ويسقي أصوله لأثمار الأحوال السنيّة في قلـــوب الموقنيـــن، فلذلك صاروا على كتبه عاكفين ولقوله مستحسنين، ولو رجعت إلى الله لعلمت ما عنده للمقربين"[٥].

---

(١) ابن عربي، كتاب منزل القطب ومقامه وحاله (رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، ص ١٦).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢م.

(٣) الحديث: لم يوجد له أصل كما في (المختصر) ومعناه صحيح مستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام: " من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم" والله أعلم. (الأسرار المرفوعة حديث رقم ٤٥٠، ص ٣٢٥).

(٤) عبد الكريم الجيلي، شرح رسالة الإسفار عن رسالة الأنوار لابن عربي، مخطوط، ص ٢.

(*) محمـــد بـــن محمد بن أبي القاسم، أبو عبد الله المزجاجي (٧٥٣-٨٢٩هـــ) صوفي من أهل زبـــيد، باليمن، ابتنى بزبيد مسجداً حسناً، وقف فيه مكتبة كبيرة جمعها من فنون مختلفة، له هداية السالك إلى أهدى المسالك، (الضوء اللامع، الجزء التاسع، ص ١١٨، (120) 147-2 : Brock).

(٥) المزجاجـــي: رســـالة في الرد على الرد ملحد الشيخ محي الدين بن عربي، مخطوط. مكتبة ريـــاض المـــالح، دمشـــق من غير ترقيم. أسماها إمحاض النصيحة الصحيحة عن أمراض بـــاطل النصـــيحة النطيحة نطحها قرون جهل صاحبها فصارت جيفة مريحة). رقم ٦٩٦، تحمل إسم مالكها الأول في المنصورة سنة ١٢٥٧هـــ.

وقــد تضــاربت آراء المستشــرقين حــول طبيعة مذهب ابن عربي واعتبره "نيكلســون" "ودي ماتــيو" إنه لم يخرج عن الدوائر الإسلامية في أقواله ولم يستند إلى مصــادر خارجة عن الكتاب والسنة، على حين ردّ ماسينيون حقيقة مذهبه إلى أصول أجنبية بعيدة في الزمن وجعله مقلداً لها ومتأثراً بها في بناء هذا المذهب.

فقــد أيد "نيكلسون" موقف ابن عربي بأن مذهبه ليس بعنصر أجنبي دخل إلى التصوف من خارج الدائرة الإسلامية، فهو يرى فيه مذهب الوحدة الربانية، فحيث "أن الله كــان ولا شــيء معه" فليس هناك فاعل إلاّ هو، ولا فعل إلاّ فعله هو **﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾**[1] فيرى فيه مذهباً موجوداً في القرآن لقوله تعالى: **﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾**[2] [3]. ومما يراه عفيفي في هذا الصدد أن الآيات ليس فيها وحــدة وجــود، إنمــا يرى أن المتصوفة في هذا المذهب قد وجدوا مادة خصبة للقول بوحــدة الوجــود، وعليه، فقد كان القول بوحدة الوجود نتيجة إدراك ذوقي في أحوال وجدهم، ولم تكن وليدة النظر الفكري الفلسفي[4].

وكذلــك يــرى "دي ماتــيو" أن ابن عربي لم يستغل الكتاب والسنة ليؤيد بهما العقــيدة الإســلامية القائلة بوجود إله مستقل عن العالم، بل هو استغلهما وأعلن تمسكه بهما ليؤيد عقديته في وحدة الوجود، وقد وضح ذلك في ديوان "ترجمان الأشواق" حيث تتّضــح نظريــته القائلة بوجود ذات واحدة وجوهر واحد يختفي وراء صور الكائنات المــتعددة[5]. وهكذا يكون دي ماتيو إلى جانب نيكلسون من المؤيدين لمقالة ابن عربي وإشــارته إلى مدى تمسكه بالقرآن والسنّة. ورغم وجود مؤيدين لابن عربي نرى من الناحــية الأخــرى مستشرقاً آخر ينكر هذا القول ويردّ هذا المذهب إلى أصول مختلفة

---

(١) سورة الأنفال، الآية ١٧.

(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.

(٣) نيكلسون (رينولد)، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٧١هـ/١٩٥١م، ص ٩٥.

(٤) نيكلســون (ريــنولد)، فــي التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٨٨ وما بعدها.

(٥) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص ٢٩٧.

متعددة ومتباينة ذات جذور بعيدة في التاريخ. فقد مال "ماسينيون" إلى القول بأن مصدرها هو قول الحلاج "بالنور المحمدي"، كما أن أصلها القديم وُجد في الغنوص الشرقي القديم، كمايرد ذلك إلى مزج فكرة النور المحمدي بفكرة العقل الفعّال الهللينية، وأن ابن عربي هو أول من صرح بها، وأن الجيلي لم يدخل عليها سوى تعديلات طفيفة[1].

وجملة القول أن ابن عربي صريح في كل ما جاء به صراحة لا مواربة فيها، فهو في استناده إلى الكتاب الكريم يشير إلى المواقع التي تثبّت أقواله وتؤيد مواقفه وذلك من خلال الآيات التي استند إليها والتي أوّلها بما يتفق وروح مذهبه، إضافة إلى الحديث القدسي عن الله تعالى والأحاديث المروية عنه ﷺ وكل هذا يبدو واضحاً في كلام ابن عربي ومدرسته من بعده، ومؤلفاته تزخر بما يوضح موقفه هذا، والذي يتضمن مذهبه، فكان ذلك الدعامة التي أقام عليها هو وأتباعه مذهبهم في التوحيد للوجود، وقد جعل هؤلاء القرآن والحديث عمدتهم وعدتهم في الوصول إلى روح المذهب والحفاظ عليه ومهما يكن من الأمر فإنه وأن كان قد أُخذ عليه الأخذ بالأحاديث الضعيفة أو الموضوعة، وهي التي لا تستند إلى قول رسول الله أو فعل رسول الله أو حاله ﷺ ولا يُعرف لها سند صحيح ولا ضعيف، إلا أنها مطابقة لما نزل في القرآن الكريم كحديث الخلق من الكنز بأنه مستفاد من قوله تعالى **﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾**[2]، وقوله عن حديث (وسع قلب المؤمن لله) بأنه مستفاد من قوله تعالى **﴿ونحن اقرب إليه من حبل الوريد﴾**[3]. وما يراه ابن عربي في هذا الصدد إن الحديث إن لم يصح من طريق الرواية فهو صحيح عنده من طريق الكشف[4]. وهذا هو حال الصوفية في أخذهم بالأحاديث القدسية بما يتفق عندهم ومواجيدهم وأذواقهم بمطابقة ذلك لآيات الكتاب المبين وما يستشفونه في معانٍ لها دلالة على تلك الأحاديث.

---

(١) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، الطبعة الاولى، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٦ – ١٩٦٧م، ص.ص ٧١-٧٢.

(٢) سورة الذاريات، الآية، ٥٦.

(٣) سورة ق، الآية ١٦ ك.

(٤) ابن عربي، الرسالة الوجودية في معنى قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه، مكتبة القاهرة، مصر، ص ١٤.

ومن هنا كان موقف الغزالي الناقد للصوفية في استنادهم إلى الحديث لقوله بأن بضاعة الحديـــث "مزجاة" أي قليلة، لأن أهمية الحديث كما يرى تظهر من خلال الإسناد إلى ما قالـــه رسول الله أو لم يقل به رسول الله. ولما كان الحديث ينقسم إلى الحديث الصحيح والحســـن والضعيف، وكان الصحيح ينقسم إلى صحيح لذاته أو صحيح لغيره، والحسن حســـن لذاته أو لغيره، والضعيف لذاته أو لغيره، كان علينا أن نأخذ بأحاديث الثقاة التي لا يدخلهـــا شـــك أو كذب أو غرابة أي الأحاديث المسندة إلى ذوي عقل وفهم وصدق. ولكـــن ابـــن عربـــي كمـــا نـــراه يدعو صراحة لمن أراد أن يحفظ عقيدته من الشبه والضـــلالات فليأخذ من القرآن العظيم، فإنه "متواتر قطعي، معصوم بخلاف من يأخذ عقيدته من طريق الفكر والنظر من غير أن يعضـــده شرع أو كشف كمـــا مر[1]. وقد شـــهد له أبو طاهر المزني الشاذلي أنه رجل كامل بإجماع المحققين. والكامل لا يصح فـــي حقه شطح عن ظاهر الكتاب والسنة، لأنّ الشارع آمنه على شريعته[2]. وهذا يؤيد قول ابن عربي حيث قال: "ليس عندي بحمد الله تقليد لأحد غير رسول الله ﷺ، فعلومنا كلهـــا محفوظـــة من الخطأ"[3]. كمـــا أنه لم يحـــدْ عن الكتاب والسنة في كل مصنفاته مما يثبت صحة عقيدته وصـــدق مذهبه ويستوجب عدم الطعن فيها أو تكذيبها والتنكر لها.

- علـــم الكـــلام:

علـــم الكـــلام ويسمى أيضاً بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة الفقيه الأكبر بعلم الـــنظر والاســـتدلال. ويسمى بعلم التوحيد والصفات، وهو علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشّبه.

أمـــا مســـائل علـــم الكلام فهي عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع. وأما قضـــاياه فتتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجوائز الخلاء وانـــتفاء الحـــال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في الميعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته.

---

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٢٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٤.

وفـــي رأي بعض المتكلمين إن موضوع علم الكلام " ذات الله تعالى" إذ يبحث فـــيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله إما في الدنيا- كحـــدوث العالم- وإما في الآخرة- كالحشر- وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الأمـــام فـــي الدنيا من حيث انهما واجبان عليه أولاً، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه أم لا.

أما فائدة علم الكلام وغايته: فهي الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين، وإرشـــاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعـــد الديـــن عن أن يزلزلها شُبَه المبطلين، وأن تُبنى عليه العلوم الشرعية، أي يُبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها والكلام كما يراه الغزالي هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثـــياتها بـــل رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق [1].لذا فإن تسميته بأصول الدين لكونه اصل العلوم الشرعية لا بتنائها عليه[2].

أمـــا مـــن حيـــث تسميته بعلم التوحيد فإن العلم المتعلق بالأحكام الفرعية- أي العملية - يسمى علم الشرائع والأحكام (علم الفقه) وبالأحكام الأصلية- أي الإعتقادية- يسمى علم التوحيد والصفات. وقد جاءت تسميته بالكلام من حيث أنه يورث قدرةً على الكـــلام في الشرعيات، أو لأن أبوابه عُنونت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام اشـــهر أجزائه، حتى كثر التقاتل فيه. فعلم الكلام على هذا النحو هو علم وليس معرفة، إذ أن المعـــرفة حـــدس وذوق، بينما العلم يتضمن الحجاج واستخدام البراهين العقلية، والحجـــج المنطقـــية للدفاع عن العقائد الإيمانية، وهي العقائد النقلية والعقائد السمعية. فالأولى التي تُعلم عن الدين كالقرآن والحديث، والثانية التي سُمعت عن الشارع، والنقل والسمع بمعنى واحد.

ويعـــزى سبب نشأة هذا العلم إلى الفراغ الكبير الذي جاء عقب موت النّبي ﷺ فاصـــبح المســـلمون يواجهون مسؤوليات جسام كان عليهم التصدي لها والتغلب عليها خوفاً من هدم الصرح الإسلامي.

---

(١) النشـــار (علـــي ســـامي)، قراءات في الفلسفة، ط١، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، ١٩٦٧، ص ٧٩-٨٠.

(٢) التهانوي: كشاف اصطلاح الفنون، جـــ١، ص: ٢٢-٢٤.

واخطـــر هـــذه المسائل التي اشتد حولها الخلاف هي مسألة الخلافة التي كانت أول مســألة جوهرية تفرقت فيها كلمة المسلمين بعد موت النبي ﷺ وقامت من جرائها أهـــم الفـــرق الإسلامية في القرن الأول للهجرة، كالخوارج والشيعة والمرجئة وغيرها وكلها تدّعي الصدق في موقفها وتدافع عن نفسها مستندة إلى القرآن الكريم. فالخوارج تمســكوا بمطالبـــتهم بتطبـــيق المُثـــل الإسلامية إلى حد الكمال وتشددوا في مواقفهم، والشيعة فيما ذهبوا إليه من أمر الوصية والعصمة، والمهدية والرجعة، والاشعرية فيما ســلكته مـــن الجمع بين النقل والعقل تدعيماً للأول بالثاني لم يكن إلا نتيجة ذلك التنافر الشـــديد مـــن موقف المتمسكين بالنقل مع شيء من المبالغة وهم الحنابلة، وبين أولئك المتمســكين بالعقل مع شيء من المبالغة وهم المعتزلة. بذلك عمل الأشاعرة على الحل الوسط بين العقل والنقل.

كـــل هذا الصراع بين الفرق عمل على تدعيم علم الكلام وتقويته واعتباره من العلـــوم الإســـلامية، ولكن ما هو دوره في مذهب ابن عربي؟ وإلى أي مدى تأثر به؟ وهـــل اخذ منه أم هو مجرد عنصر ثقافي شاع في عصره وشغل الفكر الإسلامي لفترة طويلة؟.

يـــبدو لنا أن ابن عربي كان على علم تام بمذاهب المتكلمين وأساليبهم وطرق جدلهـــم كما هو واضح في مناقشته لآرائهم، إلاّ أنه لا يتبع فرقة خاصة من فرقهم، بل يـــأخذ برأي الأشاعرة(*) في مسألة، ويرى رأي المعتزلة(**) في مسألة أخرى، وأحياناً

(*) الأشـــاعرة هـــم أصـــحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الاشعري المنتسب إلى أبي موسى الاشـــعري رضـــي الله عنهما، وما نادى به الاشاعرة وقالوا به كان الأساس الذي قام عليه مذهـــب يرتكـــز علـــى العقل والنقل داعماً الأول بالثاني بإيمان راسخ، تصدى للاجتهادات العقلية وتأويل الآيات المتشابهات وغيرها (الشهرستاني – الملل والنحل، جــ١، ص ١١٩) ويقـــول صاحب تاريخ بغداد أن مولده كان سنة ٢٦٠هــ (الخطيب البغدادي، جــ١١، ص ٣٤٧) أما وفاته كانت بعد سنة عشرين، وقبل سنة ثلاثين وثلثمائة.

(**) المعـــتزلة: هم ارباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم أنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصم، وهـــم سمّوا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر لزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة والأصول التي هم عليها خمسة (الملطي: التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء، ص ٢٨).

يــأخذ بطــرف مــن الاثنين محاولاً التوفيق بينهما، وهكذا، وربما كان تأثره بأساليب المتكلميــن وطريقــتهم في عرض المسائل أعظم من تأثره بمذهبهم وآرائهم، إلاّ أنه لا يســتعمل هــذه الأساليب وهذه الطرق الجدلية كما يستعملها المتكلمون، بل هو يمزجها إلى حد كبير بشيء من التصوف كعادته[1].

ويحدثــنا ابن عربي في مقدمة الفتوحات عن دور هذا العلم بين سائر العلوم إذ يقــوم فــيه بحث العقائد على العقل والنظر فقط ولا سبيل إلى الكشف فيه فيقول: "قلنا وربما وقع عندي أن أجعل في هذا الكتاب أولاً فصلاً في العقائد المؤيَّدة بالأدلة القاطعة والبراهيــن الساطعة، ثم رأيت أن ذلك تشغيب على المتأهب الطالب للمزيد، المتعرّض لنفحات الجود الإلهي بأسرار الوجود، فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر وفرّغ المحل مــن الفكــر، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من الأســرار الإلهــية والمعارف الربانية... فيحصل لصاحب الهمّة في الخلوة مع الله وبه جلّــت هبــتُه وعظمت منّته من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة، بل كل صــاحب نظــر وبرهان ليست له هذه الحالة، فإنها وراء طور النظر العقلي، إذ كانت العلوم على ثلاث مراتب (علم العقل) وهو "كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر فــي دلــيل بشــرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبههُ من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم"[2]. ولهذا يقولون في النظر منه صحيح ومنه فاسد. وهذا ما دفع ابن عربي إلى القول بمنع المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه من التعرّض لعلم الكــلام والخــوض فيه خوفاً من وقوعه في الخطأ والخروج عن حكم العامة، فيلتحق بصــنف مــن أصــناف أهــل النظر والتأويل، وهنا يناقض ظاهر ما جاء به الشرع. والقــرآن خــير دليل على صحة العلم، لذلك يدعوا إلى التمسك به والاقتداء بالرسول الــذي جــاء به فيقول موضحاً لموقفه: "ثم نرجع إلى السبب الذي لأجله منعنا المتأهب لتجلــي الحــق إلى قلبه من النظر في صحة العقائد من جهة علم الكلام، فمن ذلك أن

---

(١) عفيفــي (أبــو العلا)، من أين استقى ابن عربي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٣٣، ص.ص ٢٣-٢٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣١.

العوام بلا خلاف من كل متشرّع صحيح العقل، إن عقائدهم سليمة وأنهم مسلمون، مع أنهم لم يطالعوا شيئاً من علم الكلام، ولا عرفوا مذاهب الخصوم، بل أبقاهم الله تعالى على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله تعالى بتلقين الوالد المتشرّع أو المربّي، وأنهم من معرفة الحق سبحانه وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في ظاهر القرآن المبين، وهم فيه بحمد الله على صحة وصواب ما لم يتطرّق أحد منهم إلى التأويل... فالعامة بحمد الله سليمة عقائدهم لأنهم تلقّوها... التلقّي الذي يجب القطع به... والقرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر أنه جاء به شخص ادّعى أنه رسول من عند الله تعالى، وأنه جاء بما يدل على صدقه... فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا وأنه جاء بهذا القرآن الذي بين أيدينا اليوم... فقد ثبت العلم به أنه النّبأ الحق والقول الفصْل... وإذا كان الأمر على ما قلناه فيأخذ المتأهب عقيدته من القرآن العزيز، وهو بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. فلا يحتاج المتأهب مع ثبوت هذا الأصل إلى أدلة العقول إذ قد حصل الدليل القاطع الذي عليه السيف معلّق..."[١] ولكن لما كان العوام على صدق عقيدتهم الفطرية ولا حاجة بهم إلى النظر في الأدلة لإثبات الإيمان لديهم، فليتركهم المتكلم على ما هم عليه ولا يكفّر أحداً منهم.

إذن ما هدف علم الكلام. ولماذا أنشأ المتكلمون مذهبهم هذا؟ فالإجابة واضحة لدى ابن عربي حيث يقول بصراحته المعهودة: "وعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوا وصنّفوا فيه ما صنّفوه ليثبّتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه ردعاً للخصوم الذين جحدوا الإله أو الصفات أو بعض الصفات أو الرسالة أو رسالة محمد ﷺ خاصة، أو حدوث العالم أو الإعادة إلى هذه الأجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر وما يتعلق بهذا الصنف، وكانوا كافرين بالقرآن، مكذبين به، جاحدين له، فطلب علماء الكلام إقامة الأدلة عليهم على الطريقة التي زعموا أنها أدّتهم إلى إبطال ما ادّعينا صحته خاصة حتى لا يشوّشوا على العوام عقائدهم، فمهما برز في ميدان المجادلة بِدْعيّ برز له أشعريّ، أو من كان من أصحاب النظر ولم يقتصروا على

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٣٤-٣٥.

السيف رغبة منهم وحرصاً على أن يردّوا واحداً إلى الإيمان والانتظام في سلك أمة محمد ﷺ بالبرهان... فالبرهان عندهم قائم مقام تلك المعجزة... فإن الراجع بالبرهان أصحّ إسلاماً من الراجع بالسيف..."(١).

ولما كان الدور الذي يلعبه علم الكلام أقل شأناً من الشرع لذا يدعو إلى الأخذ بالشريعة والاكتفاء بها لغناها في كل أمر فيقول: "فالعاقل من اشتغل اليوم بالعلوم الشرعية، فإن فيها غنية عن علم الكلام لقيام الدين بها، ولو أن الإنسان مات وهو لم يعرف الكلام على الجوهر والعرض لم يسأله الله تعالى عن ذلك يوم القيامة"(٢)، ولما كان الشرع محل نزاع بين الآخذين به والمنكرين له، فلا سبيل لهدايتهم إلا بالاستدلال العقلي والتحقق به، فيقول: "ثم إذا احتاج إنسان إلى رد خصم حدث في بلاده ينكر الشرائع مثلاً، وجب علينا تجريد النظر في رد مذهبه، لكن بالأمور العقلية دون الاستدلال عليه بالشرع، كالبرهمي مثلاً فإنه لا يقبل دليل الشرع على إبطال ما انتحله من المذهب الغريب الذي يقدح في الشريعة، فإن الشرع هو محل النزاع بيننا وبينه، فلا يثبته، فلذلك قلنا ليس له دواء إلاّ رده بالنظر العقلي، فنداويه بنحو قولنا مثلاً أنظر بعقلك في هذه المسألة وحقق النظر..."(٣).

لذلك فإن المتكلمين وضعوا علم الجوهر والعرض كركيزة أساسية في علمهم يقيمون عليها بناء أفكارهم وآرائهم دون الركون إلى شيء آخر "فلهذا رضي الله عنهم وضعوا علم الجوهر والعرض لا غير، ويكفي في المِصْر منه واحد، فإذا كان الشخص مؤمناً بالقرآن أنه كلام الله قاطعاً به فليأخذ عقيدته منه من غير تأويل ولا ميل، فنزّه سبحانه نفسه أن يشبهه شيء من المخلوقات أو يشبه شيئاً بقوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾(٤) وثبت كونه بصيراً... وثبت كونه متكلماً... وثبت كونه حياً... ففي القرآن العزيز للعاقل غنية كبيرة..."(٥).

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٥. (انظر الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢١).

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٢، ٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص.ص ٢٢-٢٣.

(٤) سورة الشورى، الآية: ١١ك.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٥.

وبالـــرغم مما أثاره علماء الكلام حول علمهم هذا من الأهمية إنما لم يغن شيئاً عـــن علـــم الشريعة كما يرى ابن عربي، ولكن لم يعمد إلى التجريح بهم حيث قال في الباب الثلاثين من الفتوحات أنه من شأن أهل الله تعالى أنهم لا يجرحون عقائد أحد من المسلمين وإنما شأنهم البحث عن منازع الاعتقادات ليعرفوا من أين انتحلها أهلها، وما الـــذي تجلـــى لها حتى اعتقدت ما اعتقدت وهل يؤثر ذلك في سعادتها أم لا[١]. ولذلك أشـــار إلى عدم أهمية علم الكلام على النحو الذي رآه علماء الكلام فقال: "فإنهم رضي الله عـــنهم اجتهدوا وخيراً قصدوا، وإن كان الذي تركوا أوجب عليهم من الذي شغلوا نفوســـهم بـــه.. وأن علـــم الكلام مع شرفه لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد يكفـــي مـــنه في البلد مثل الطبيب، والفقهاء العلماء بفروع الدين ليسوا كذلك، بل الناس محتاجون إلى الكثرة من علماء الشريعة، وفي الشريعة بحمد الله الغنية والكفاية"[٢].

لذلـــك عمـــد ابـــن عربي إلى التحذير من الوقوع في خصومات بين المسلمين بسبب ما استحدثوه من علم الكلام أو غيره إلاّ في خروجهم عن النصّ فقال: "ليس من شـــأن أهل الله تعالى أن يتصدوا للرد على أحد من أهل الفرق الإسلامية إلاّ إن خالفوا النصوص أو خرقوا الإجماع، فمن تصدى للرد على أحد منهم فلا يأمن أنه ينكر عليهم أمـــراً هو حق في نفس الأمر، فإن أهل الإسلام ما داموا في دائرة الإسلام لا يعتقدون إلاّ حقاً أو ما فيه شبهة حق بخلاف من خرج عن الإسلام"[٣].

وزيـــادة في الحرص فقد نهى ابن عربي عن الخوض في علم الكلام خوفاً من الوقـــوع في الخطأ الذي يدفع إلى الخصام فقال: "إن محل النهي عن الخوض في علم الكلام إنما هو في حق من يتكلم فيه بالنظر والفكر، إن الفكر كثير الخطأ في الإلهيات، أمـــا مـــن يتكلم في التوحيد ولوازمه من طريق الكشف فلا يدخل في نهي السلف، لأن صـــاحب الكشـــف من شأنه أن يتكلم على الأمور من حيث ما هي عليه في نفسها فلا يخطـــئ..."[٤] وهـــو في كل هذا يبرّر قوله باستناده إلى القرآن وأخذه منه إذ يقول في

---

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٣٥-٣٦.

(٣) الشعراني، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤.

الباب ٣٦٦: "جميع ما أتكلم به في مجالسي وتآليفي إنما هو من حضرة القرآن العظيم، فإنـــي أعطيـــت مفاتيح العلم فلا أستمد قط في علم من العلوم إلاّ منه، كل ذلك حتى لا أخرج في مجالسة الحق تعالى عن مناجاته بكلامه أو بما يتضمنه كلامه"[١].

ويطلعـــنا ابـــن عربي على مدى الخلاف بين أهل النظر والفكر وأهل الكشف مبيناً مذهب كل منهما، ففي مسألة الجوهر والأعراض مثلاً، فإن وجهة نظر كل منهما تظهـــر فـــي مـــا ذهبا إليه في تفسيرهما وعرضهما لهذه المسألة، فما يسميه الأشاعرة جوهـــراً يســـميه هو ذاتاً إلهية، وحقيقة مطلقة، وحقاً وباطناً، وما يسمونه هم أعراضاً وأحوالاً، يسميه هو الخلق، والظاهر، وذلك على أساس أن الحقيقة واحدة ذات وجهين، الباطن الحق والظاهر الخلق، فهو كصوفي في غنى عن البحث في معرفة الحق وعن الـــبرهان عليه، لأن الحق ظاهر بصور جميع الموجودات. أما وحدته مع الخلق فليست مما يقوم عليه الدليل المنطقي، بل طريق إدراكها بالذوق[٢].

كذلـــك نـــرى وجه الخلاف بينه وبين المتكلمين فيما يتعلق بالصفات من حيث قولهـــم لا هـــي هو ولا هي غيره، ففي ذلك تعطيل لا يجوز بحقه تعالى، إذ أنه تعالى يتصف بكل صفات الكمال، وهو أولى بصفة مكارم الأخلاق من المخلوقين، وهذا دلالة واضـــحة على صحة الاستقراء في الإلهيات، أما سقم الاستقراء فلا يصحّ في العقائد إذ أن مبـــناها علـــى الأدلة الواضحة فيقول: "فإنه لو استقرأنا كل من ظهرت منه صنعة وجدناه جسماً، ونقول أن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصناع فما وجدنا صانعاً إلاّ ذا جســـم، فالحق جسم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وتتبعنا الأدلة في المحدثات فمـــا وجدنا عالماً لنفسه، وإنما الدليل يعطي أن لا يكون عالم إلاّ بصفة زائدة على ذاته تسمى علماً، وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالماً، وقد علمنا أن الحق عالم فلا بد أن يكـــون له علـــم ويكون ذلك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به، كلا بل هو الله العالم الحـــي، القـــادر، القاهر، الخبير كل ذلك لنفسه لا بأمر زائد على ذاته، إذ لو كان ذلك بأمـــر زائـــد علـــى نفسه وهي صفات كمال لا يكون كمال الذات إلاّ بها، فيكون كماله

---

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، الجزء الثاني، ص ١٢٣٧.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، مقالة من أين استقى ابن عربي، مرجع سابق، ص ٢٤.

بزائد على ذاته وتتصف ذاته بالنقص إذا لم يقم به هذا الزائد. فهذا من الاستقراء، وهذا الـــذي دعا المتكلمين أن يقولوا في صفات الحق لا هي هو ولا هي غيره، وفيما ذكرناه ضـــرب من الاستقراء الذي لا يليق بالجناب العالي. ثم أنه لما استشعر القائلون بالزائد ســلكوا فـــي العـــبارة عن ذلك مسلكاً آخر فقالوا ما عقلناه بالاستقراء وإنما قلنا أعطى الدليل إنه لا يكون عالم إلاّ من قام به العلم، ولا بد أن يكون أمراً زائداً على ذات العالم لأنـــه مـــن صـــفات المعاني يقدر رفعه مع بناء الذات، فلما أعطى الدليل ذلك طردناه شاهداً وغائباً يعني في الحق والخلق، وهذا هروب منهم وعدول عن عين الصواب، ثم إنّهـــم أكـــدوا ذلـــك بقولهم ما ذكرناه عنهم أن صفاته لا هي هو ولا هي غيره... وإذا ســـألتهم هل هي أمر زائد، اعترفوا بأنها أمر زائد وهذا هو عين الاستقراء. فلهذا قلنا إن الاستقراء في العلم بالله لا يصح..."[١].

وقد أوضح ابن عربي نواحي الخلاف بينه وبين الأشاعرة في عدة مسائل منها مـــا يتعلق بفعل العبد ونفيه بقوله: "لو صح الفعل من الممكن لصح أن يكون قادراً ولا فعـــل له، فلا قدرة له، فإثبات القدرة للممكن دعوى بلا برهان، وكلامنا في هذا الفصل مـــع الأشـــاعرة المثبتين لها مع نفي الفعْـــل عنها"[٢]. وفي وصفهم للحق بالقدرة على الإيجـــاد لاتصافه بذلك قوله: "لا يصدر عن الواحد من كل وجه إلاّ واحد، وهل ثمّ من هـــو علـــى هـــذا الوصف أم لا، في ذلك نظر للمنصف، ألا ترى الأشاعرة ما جعلوا الإيجـــاد للحـــق إلاّ من كونه قادراً، والاختصاص من كونه مريداً، والأحكام من كونه عالمـــاً، وكون الشيء مريداً ما هو عين كونه قادراً، فليس قولهم بعد هذا أنه واحد من كـــل وجه، صحيحاً في التعلق العام، وكيف وهم مثبتو الصفات زائدة على الذات قائمة بـــه تعـــالى، وهكذا القائلون بالنسب والإضافات، وكل فرقة من الفرق ما تخلصت لهم الوحـــدة مـــن جميع الوجوه، إلاّ أنهم بين ملزم من مذهبه القول بعدمها وبين قائل بها، فإثبات الوحدانية إنما ذلك في الألوهية أي لا إله إلاّ هو وذلك صحيح مدلول عليه"[٣].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٢.

أمـــا فــيما يتعلق بمسألة حدوث العالم وقدمه فيبين موقفه من الأشاعرة بقوله: "دلّـــت الأشـــاعرة على حدوث كل ما سوى الله بحدوث المتحيزات وحدوث أعراضها، وهذا لا يصح حتى يقيموا الدليل على حصر كل ما سوى الله تعالى فيما ذكروه، وحتى نســلّم حــدوث مـــا ذكروا حدوثه"(١). وفي شأن الممكن والواجب يدلنا على مدى فساد قولهــم فــيقول: "دلالة الأشعري في الممكن الأول أنه يجوز تقدمه على زمان وجوده وتأخــره عنه، والزمان عنده في هذه المسألة مقدّر لا موجود، فالاختصاص دليل على المخصّــص، فهــذه دلالة فاسدة لعدم الزمان، فبطل أن يكون هذا دليلاً، فلو قال نسبة الممكنات إلى الوجود أو نسبة الوجود إلى الممكنات نسبة واحدة من حيث ما هي نسبة لا مـــن حيــث مـــا هـــو ممكن، فاختصاص بعض الممكنات بالوجود دون غيره من الممكــنات دليل على أن لها مخَصَّصاً، فهذا هو عين حدوث كل ما سوى الله"(٢). كذلك فقــدان المناســبة بين الحق والخلق أو الواجب والممكن فمن حيث الذات لا يصح أن يجــتمع الحق والخلق في وجه من حيث الذات بل ممكن من حيث النعت بالألوهية لهذه الــذات ورغم ما يدعيه العقل من معرفة ذلك، فإنه يظل متأرجحاً بين السلب والإثبات، وذلــك لافــتقاره إلى الدليل، ولابد بين الدليل والمدلول من وجه به يكون التعلّق، تعلّق بالدلــيل وتعلــق بالمدلول. فيقول: "أية مناسبة بين الحق سبحانه الواجب الوجود بذاته وبيــن الممكـــن وإن كان واجباً عند من يقول بذلك من القائلين باقتضاء ذلك للذات أو القائليــن باقتضاء ذلك للعلم السابق بكونه... فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبداً من حيث الذات، لكن من حيث أن هذه الذات منعوتة بالإلهية، فهذا علم آخر تستقل العقول بإدراكه، لا تحتاج في ذلك إلى كشف بصري، فكل معقول عندنا يكون موجوداً يمكــن أن يتقدم العلم به من حيث الدليل على شهوده إلاّ الحق سبحانه فإن.. يتقدم على العلــم بـــه من حيث الذات لا من حيث الإلهية فإن... في هذا الحكم مناقضة للذات في حكــم تعلق العلم. فالإلهية تُعقل ولا تكشف، والذات تكشف ولا تُعقل، وهذا البحر بحر لا ســاحل له... وكــم مـــن متخيّــل يدّعي العقل الرصين من العلماء القدماء يظن أنه

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

يسبح في هذا البحر. وقد عاينا جماعة على هذا المذهب من الأشاعرة بمدينة فاس وهو يســبح في بحر وجوده لأنه متردّد بفكره بين السلب والإثبات، فالإثبات راجع إليه لأنه مــا أثبت إلاّ ما هو عليه في نفسه، ففي نفسه يتكلم وفي عينه يدلّ ويبرهن، والحق من وراء ذلــك كلــه، والســلب راجــع إلــى العدم... أنّى للمقيّد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضيه... وكيف للممكن أن يصل إلى معرفة الواجب بالذات... فإثبات وجه جامع بين الحق والخلق محال"[١].

أما في مسألة الوحدة والكثرة التي هي قوام مذهب وحدة الوجود، فإنه لا يغاير فيها الأشاعرة، بل هي صورة أخرى لمذهبهم في الجوهر والأعراض حيث يقولون إن العالم كله واحد بالجوهر، كثير بالأعراض، وأنه مؤلف من جواهر بسيطة أو أجزاء لا تــتجزأ[٢] وهــذا الــرأي سبقتهم إليه قدماء اليونان ومنهم ديمقريطس من فلاسفة الذرة القدامــى، فالجوهــر عندهم لا وجود له إلاّ بالأعراض (كما أن الأعراض لا قوام لها دون الجواهــر) وهي في حالة تغيّر وتبدّل مستمرين بحيث إذا عدمت إحداهما عدمت الأخــرى، فالجواهــر هــذه والأعراض وجودها دائماً في لحظات متجددة، وعليه فهم يرتّــبون أصــل هذا العالم الكوني أو ظواهر الكون جميعها على هذه الجواهر الفردة، وهــي أشــبه ما تكون بالموناد[*] لدى ليبنتز[٣]. وتلك النظرية عند الأشاعرة إنما هي نظرية في العالم وفي الأجسام، ولكنها لم تدفع بهم إلى إنكار خالق للعالم[٤]. وقس على ذلك في مسائل عديدة منها التشبيه لدى المشبهة والمجسمة وموقف ابن عربي في الرد

---

(١) ابن عربي، كتاب المسائل، الطبعة الأولى، حيدر أباد، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص.ص ٢-٣.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، مقالة من أين استقى ابن عربي: مرجع سابق، ص ٢٤.

(*) الموناد Monad: مأخوذة من الكلمة الإغريقية (الموناس) Monas ومعناها الوحدة – أو أنها تشير إلى ما هو واحد – ومن ثمّ فإن كثيراً ما توضع في مقابل الفلسفات الإثنينية أو الثنائية التــي تــنادي بأن العالم مؤلف من مادة وروح والموناد عند ليبنتز جوهر بسيط يدخل في تكوين المركبات. (انظر A.Lalande Voe. Tech.).

(٣) أنظــر أبو العلا عفيفي، مقال من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، ص ٢٣. (وليبنتز هو فيلسوف وعالم رياضي ألماني عظيم (١٦٤٦-١٧١٦)).

(٤) عفيفي (أبو العلا)، المرجع السابق، ص ٢٤.

علـيهم، ومسـألة الجوهـر والعرض حيث يرى أن "كل صورة في العالم عرض في الجوهـر، وهـي التي يقع عليها الخلع والسلخ والجوهر واحد، والقسمة في الصورة لا فـي الجوهـر"(١)، وهكذا... وقد نزع ابن عربي منزعاً آخر في البرهنة على حدوث العـالم خلافـاً لما قالت به الأشاعرة، فيشير إلى قوله: "ارتباط العالم بالله ارتباط ممكن بواجـب، ومصنوع بصانع، فليس للعالم في الأزل مرتبة، فإنها مرتبة الواجب بالذات، فهـو الله ولا شيء معه سواء كان العالم موجوداً أو معدوماً، فمن توهم بين الله والعالم بونـاً يُقدّر تقدم وجود الممكن فيه وتأخره، فهو توهم باطل لا حقيقة له، فلهذا نزعنا في الدلالـة علـى حـدوث العـالم خلاف ما نزعت إليه الأشاعرة، وقد ذكرناه في هذا التعليق"(٢).

وفـي هـذا القـول دلالة واضحة على موقف ابن عربي من علم الكلام وما تـنطوي عليه مسائله من مغالطات، وما يقوم بين فرقه من خلافات حول أمور العقيدة ممـا يدل على عدم أخذه به ومتابعته لمنافاته للعقيدة الصحيحة فيقول: "إن مدار صحة العقـائد هو حصول الجزم بها، حتى أن من أخذ إيمانه تقليداً جزماً للشارع كان أعصم وأوثـق ممن يأخذ إيمانه عن الأدلة وذلك لما يتطرق إليها... فلا يثبت له قدم ولا ساق يعتمد عليها فيخاف عليها الهلاك"(٣).

ويصـور ابـن عربـي مـدى الخلاف بين الأشعري والمعتزلي وما يعتري علاقـتهما من شُبه تؤدي إلى عدم الاتفاق فيما بينهما لما يداخلهما من شك في علومهما وتناقض في أقوالهما وذلك بخلاف ما هم عليه العلماء بالله، فعلمهم يقيني ثابت لا تردد فيه لأن مصدره إلهي كشفي وليس نظري فكري فيقول: "وتأمل كلام العقلاء تجدهم إذا نظـروا واسـتوفوا في نظرهم الاستقلال وعثروا على وجه الدليل، أعطاهم ذلك الأمر العلـم بالمدلول، ثم تراهم في زمان آخر يقوم لهم خَصم من طائفة كمعتزلي أو أشعري

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٥.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣٤. (انظر اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ٢٧).

بأمـــر آخر يناقض دليلهم الذي كانوا يقطعون به ويقدح فيه، فيرون أن ذلك الأول كان خطـــأ، وأنهم استوفوا أركان دليلهم، وأنهم أخلّوا بالميزان في ذلك، وأين هذا ممن هو فـــي علمه على بصيرة بتقليده الجازم للشارع، فإنه كضروريات العقول لا تردد فيه، إذ البصـــيرة للعلمـــاء بالله تعالى كالضروريات للعقول بخلاف كل ما نتج من العقل فإنه مدخـــول يقبل الشّبه والتردد، ومن هنا كان دليل الأشعري يورث شبهة عند المعتزلي، ودلـــيل المعتزلي يورث شبهة عند الأشعري، وما من مذهب من مذاهب المتكلمين إلاّ ويدخلـــه الإشكال، ثم إنهم كلهم يتّصفون بإسم الأشاعرة أو بإسم مذهب معين، فترى أبا المعالي(*) يذهب إلى خلاف ما ذهب إليه القاضي،(**) وترى القاضي يذهب إلى خلاف مـــا ذهـــب إلـــيه الأســـتاذ،(***) والأســـتاذ يذهـــب إلى خلاف ما ذهب إليه الشيخ أبو الحســـن،(****) والكـــل يدّعـــون أنهم أشعرية كما يقع لأهل المذهب الواحد من مذاهب المجتهدين"[1].

وهكـــذا نجد أن ابن عربي بعيداً كل البعد عن أهل الفكر والنظر، آخذاً بالكشف والمشـــاهدة، محـــذّراً من التزييف في العقيدة بحيث يتخلى عنها العبد في حال خطئها، ويدعـــو إلـــى الاســـتناد إلـــى القرآن الكريم وترك الاطلاع على كتب أهل الملل لئلا تتزعزع عقيدته، إلاّ أهل الكشف فيطّلعون عليها بحكم علومهم، آخذين بميزان الشريعة لا يُحـــيدون عـــنه، كـــي لا تدخل الشبهات علومهم لذلك دعا إلى ترك المعرفة بالنظر

(*) أبـــو المعالـــي الجويني: الملقب بإمام الحرمين (٤١٩-٤٧٨هـ) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني.

(**) القاضـــي عـــبد الجـــبار: (... - ٤١٥هـــ) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأســـدآبادي، قاضي أصولي - كان شيخ المعتزلة في عصره - ويلقب قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره.

(***) الأســـتاذ هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، كذلك يستند القشيري إلى الأستاذ أبا علـــيّ الدقـــاق في كثير من قوله: رأيت الأستاذ أبا علي الدقاق في المنام فقلت له (الرسالة، ص ٣١٠).

(****) أبو الحسن الأشعري، سبق التعريف به.

(١) الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص.ص ٢٧-٢٨.

والأخـــذ بالكشف فقال: "إياك أن تقنع في باب معرفة الله تعالى بدون الكشف كما عليه طائفـــة النظّار والمتكلمين، فإن المتكلمين يظنون عند نفوسهم أنهم ظفروا بمطلوبهم بما نصـــبوه من العلامات وشاهدوه من الحقائق. فتراهم يسكنون إلى ما حصل عندهم من الاعـــتقاد والمربوط، ويكفّرون من خالفهم، وذلك قصور في المعرفة، ولو اتّسع نظرهم لأقـــرّوا جميع عقائد الموحدين بحق"[1]. وهذا مناقض لموقف أهل الكشف الذين يقرون لأهـــل الـــنظر بكل أمر دون تسفيههم أو مغالطتهم فيقول: "إعلم أن عين الشريعة هي عيـــن الحقيقة إذ الشريعة لها دائرتان عليا وسفلى، فالعليا لأهل الكشف، والسفلى لأهل الفكـــر، فلما فتش أهل الفكر على ما قاله أهل الكشف فلم يجدوه في دائرة فكرهم قالوا هـــذا خـــارج عـــن الشـــريعة، فأهل الفكر ينكرون على أهل الكشف، وأهل الكشف لا ينكرون على أهل الفكر، فمن كان ذا كشف وفكر فهو حكيم الزمان، فكما أن الفكر أحد طرفـــي الشـــريعة فكذلك علوم أهل الكشف فهما متلازمان، ولكن لما كان الجامع بين الطرفين عزيزاً فرّق أهل الظاهر بينهما.."[2].

وجملـــة القول أن ابن عربي لم يبنِ تصوفه على علم الكلام، وإن كان ملماً به إلـــى أبعد حد، إنما كان موقفه موقف الناقد لبعض أمور كلامية تناقض المعرفة الوهبية الكشفية وتختلف معها في نواحٍ كثيرة، وهذا يجعلنا نجزم بأن علم الكلام لم يكن ركيزة أساســـية فـــي توحيده، إنما عامل جانبي ناقش فيه القضايا التي أثبتها الكشف لأهل الله دون معاناة بحث وتدقيق، بل هو نفث في الروع من ملك الإلهام[3]، وأن جميع ما دوّنه كان عن إلقاء ربّاني لذا فهو محفوظ من الخطأ ولا يتطرق إليه الشك، وحجته في ذلك واضـــحة، إذ يـــرى فـــي علم الكلام أنه علم نقلي وليس علم ذوقي، وأن النقل والناقل يعجزان عن متابعة طريق التصوف لأنه تجربة روحية يعجز العقل عن ادراكها والقيام بهـــا. وعلاماته ظاهرة لأهله، فلا موانع فيه إلا من حيث عدم التعرض للنفحات الإلهية

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٨٤.(انظر الشعراني اليواقيت الجواهر، ص ٢٨).

(٢) ابـــن عربـــي، المصـــدر الســـابق، الجزء الثاني، باب ٣٦٣، ص ٥٦٣. (انظر الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٦).

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، الباب ٣٦٣، ص ٥٦٣. (انظر الشعراني، المصدر السابق، ص ٢٤).

التي تهب على قلب العبد إذا ما قامت فيه الهمة لتلقّي العلم اللّدنّي في وقت تصفو النفس وتضمحل أمام الوارد الإلهي، لذلك يرى ابن عربي أن الدعوة إلى حسن الظن بأهل الله والتسليم لهم بما جاؤوا به أسلم ويقول في رسالة الانتصار عن مناظرة بين صوفي(*) ومعتزلي(**) "... لكن أخبرني غير واحد ممن أثق بنقله أن لأبي عبد الله المذكور باعاً متسعاً ومجالاً رحباً، ولا أدري هل ذلك من ذوق أو نقل، لكن والله أعلم على ما وصل إليّ من شاهد حاله أنه من أهل النقل، وعجْز الناقل في هذا الطريق لا يُنظر، فإن المسائل ذوقية، والناقل حال، ومع هذا فإنه يحتمل وقوفه عندي لأحد أربع موانع، المانع الأول: من طريق الوقت والمكان، وتلك المسائل في أنفسها عظيمة القدر إذ هي واردة من الحضرات الإلهية على قلوب أهل الصفاء والوجود، والكلام عليها لا يصلح في كل موطن على ما في علمكم حتى يوجد لذلك الوقت والإخوان... والمانع الثاني: أراد التأدب معكم والتبرك بكلامكم وأخذ الفائدة منكم لسرّ تخيله فيكم أو علمه فتحصل الفائدة... إذ السكوت عن العلم مع القدرة على الكلام من أشقّ ما يجري على النفس. المانع الثالث: أن الكلام في هذا الطريق إنما هو على الفتح الموهوب اللّدني لا على النظر والبحث والتفتيش... فالقلوب إذا قامت بها الهمم صفت ونطقت، فَعلَتْ، فوصلت، فأدركت، فملكت، فإن شاء تعالى وصلت وإنْ شاء أمسكت... المانع الرابع: أن يكون عن عجز وحصر، فربّ صاحب علم قد يعجز في مسائل من فروع علمه الذي هو سبيله، ويشير ابن عربي إلى مدى صدق العلم الإلهي وعدم الضرورة في البحث عن الأسرار ومعانيها، بل التسليم لعباده الذين خصّهم بهذا العلم الذوقي الذي لا يحتاج إلى دليل، بل التسليم به والأخذ عن أهله دون أدنى شك، ويقول: "السؤال في هذا الطريق عند القوم رضي الله عنهم في معاني الأسرار... إنما قلنا لا يتصور السؤال في معاني الأسرار... وإن كان السائل... فهو لا يقبل شيئاً على التسليم إلاّ بدليل، ولما كانت علوم أذواق وعَسَرَ الدليل عليها، لم يبق إلاّ أن يدل على أنّ القائل

(*) هو الصوفي عبد اللطيف بن أحمد بن محمد بن هبة الله البغدادي.

(**) المعتزلي الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الشريف الفاسي المعروف بالصيقال من (كتاب رسالة الانتصار لابن عربي، ص٣، مجموعة رسائل ابن عربي).

بهذه العلوم وليّ قد أوتي الحكمة، وإقامة الدليل على تصحيح مسألة من مسائل الطريق أقــرب وأيســر من إثبات الولاية لشخص على التعيين، إذ المخبر عن الحق بالعصمة المقطوع بها على صدقه قد فُقد وهو الرسول عليه السلام، فما بقي لنا إلاّ تحسين الظن بالله في عباده عند ظهور الطاعة منهم ولزوم التقوى وتخيّل الولاية فيمن هو على هذا الوصــف من غير قطع، فلا دليل لهم... إلاّ على العموم مثل قوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ و ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾... ، إنا نعلم أن لله أولياء يلهمهم أسراره ويهــبهم حكمه، ولكن متى ادّعاها إنسان اتّهم ويتهمه الخارج عن طريقته أصلاً... مثل المعتزلــي وإن كــان مسلماً مؤمناً فإنه طالب لله تعالى، ومع كونه طالباً يُضيف الطلب لنفســه حقــيقة، وجميع أفعاله التي تحت اختياره، فانظر هل وجد الله من يكون سلوكه علــى هذا المنهج قط"[1] وعليه ينتفي القول بأن علم الكلام من مصادر تعلّم ابن عربي إذ كــان علمــه ذوقــياً وهبياً لدنياً، فلا يحتاج إلى علم الكلام مهما خَبِرَهُ واطلّع عليه وعَــرفَ مسائله، فهو لم يأخذ به كأصل لعلومه مهما بلغت معرفته له وكشَفَ أسراره وعرف مراميه. فطريق الكشف والشهود لا تحتمل المجادلة، والرّد على قائله وحرمانه يعــود علــى المُنكِر، وصاحب الوجود مسعود بما حصل عليه... ثم لتعلم أن الإيمان المؤيّد بالأعمال الصالحة أقسامه في يد الحضرة المقدسة، فيرى عند إقامته تفجير أنهار العلــوم والمعــارف والحِكَــم والأسرار... ويرى ما ملكته تلك اليد لأصحاب المقامات المحمديّة فتتغذى بذلك روحانية ساكن هذه الحضرة...[2] لذلك يوصي ابن عربي ان لا يُهمــل العقــل ولا يُنكر الإيمان، إذ لكلٍ منه دورهُ في العلم والمعرفة، فيبين قيمة العقل وتحصــيله للمعــرفة والإيمــان ومــا أعطاه من المعرفة، لكن بعدم الجمع بينهما بل الاستفادة من تحصيلهما لتكوين المعرفة، وهذا ما اعتمده ابن عربي في تحصيله لعلومه جمــيعها فــيقول فــي كتاب الوصايا: قال: "الذي أوصيك به أيها الأخ الإلهي أيدك الله

---

(١) ابــن عربــي، رسالة الانتصار، مجموعة رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧-١٩٤٨م، ص.ص ١٢/١.

(٢) ابــن عربي، كتاب الفناء، مجموعة رسائل ابن عربي، الجزء الأول، ط الأولى، حيدر أباد، ١٣٦٧هــ/١٩٤٨م، ص.ص ٧-٨.

بـــروح منه حتى تخبر عنه أن تعرف الحق سبحانه وتعالى من حيث ما أخبرك به عن نفسه أنه عليه مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجودي مما ينبغي أن يكون الحق علـــيه سبحانه من التنزيه والتقديس، فتجمع بين العلم الذي أعطاك الإيمان، وبين العلم الـــذي اقتضـــاه الدليل العقلي، ولا تطلب الجمع بين الطريقين، بل خذ كل طريقة على انفـــرادها واجعـــل الإيمـــان لقلبك بما أعطاك من معرفة الله بمنزلة البصر لحسك بما أعطـــاك من معرفة ما تقتضيه حقيقته، واحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمـــان فـــتحرم عين اليقين، فإن الله أوسع من أن يقيده عقل عن إيمان أو إيمان عن عقـــل، وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السـلوب، ولا يشهد نور العقل من حيث فكره بصحة ما أعطاه نور الإيمان والكشف، لكـــن نـــور العقـــل بـــه يكون القبول الخارج عن الفكر يشهد بصحة ما أعطاه الكشف والإيمان".

للشرع نـــور وللألباب ميـــزان والشرع للعقـــل تأييـــــد وسلطان
والكشف نور ولكن ليس تدركـــه إلاّ عقول لها في الوزن رجحان[(١)]

- **التصـــــوف:**

أن أفضـــل مـــا قاله ابن عربي في التصوف "أنه أخلاق، فمن زال عنه الخلق زال عـــنه التصوف". وقد كانت حياة الرسول ﷺ وصحابته والتابعون ومن بعدهم، وما تـــنطوي علـــيه حياتهم الروحية من أقوال وأفعال، تعتبر منبعاً أصيلاً ومصدراً خصباً لهذا الجانب الأخلاقي في التصوف الإسلامي.

وإذا أُلقـــي الضوء من خلال القرآن بمجمل سوره وآياته وحديث رسول الله ﷺ وكتب السنة وما تضمنته من أقواله وأفعاله لَمَا وجدنا كلمة صوفي، إنما نجد متصوفين ممـــن عاشوا تجربة روحية أو حالاً أو منزلة روحية تخلّص فيها المتصوف من علائق الـــبدن ونـــزعاته المادية، فأعرض عن زخرف الدنيا وانقطع إلى الله محاولا الصعود

---

(١) ابن عربي، كتاب الوصايا، مجموعة رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، ط أولى، حيدر أباد، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص.ص ١-٢-٣.

بالنفس إلى الله بعد تطهيرها والسمو بها إلى المقامات العليا حيث تتعرض في معراجها الروحي للنفحات الإلهية، تلك الحياة التي دعت إليها الأديان وحثت عليها الشرائع.

هكـذا كانـت حـياة النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها، فقد تميزت بالتحنث والخلوة والاكـتفاء بالقليل من الزاد، والإكثار من المجاهدات والرياضات، فكانت بذلك الصورة الأولـى المشرقة للحياة التي عاشها الزهاد والعباد والصوفية فيما بعد، وجميعها قائمة على الخُلُق، إذ كان من خُلُق الرسول الكريم ﷺ ما يُعتبر عند الصوفية من أهم مقامات وأحـوال الطـريق الروحي إلى الله لأن خُلُقه القرآن، لذا فإن أخلاق الرسول ﷺ هي أساس كل طريق صوفي.

ولمـا كـان الرسول ﷺ الأسوة الحسنة لصحابته فقد نهلوا من منهله الصافي واخذوا عنه كل ما يقوّم حياتهم، فكانوا رواد الحياة الروحية الأوائل لصوفية المسلمين، فقـد حـرك الرسول فيهم عقيدة التوحيد الصافي النقي، كما دعاهم إلى هجران الحياة الدنيوية المضطربة الآثمة، وذكرهم بالحياة الأخروية وخلود الروح، فاقتدوا به ونهجوا نهجه.

فالصـديق رضي الله عنه أول أصحابه ﷺ فقد اختار الفقر والزهد وتجرد عن الدنيا وتفرد للحق، وأختار عمر رضي الله عنه الزهد والفقر، فصفت نفسه وطهر قلبه وظهـرت علـيه الكرامات وخوارق العادات والمكاشفات، وامتاز عثمان بجاهدة النفس وقهرها، والزهد في الدنيا وكثرة العبادة. وقد نال علي رضي الله عنه منزلة عالية عند الصوفية فقد اختار الزهد والتقلل من الدنيا، وقيل فيه أنه أُعطي العلم اللّدنّي الذي خُصَّ بـه الخضر عليه السلام هكذا كان الصحابة رضي الله عنهم على مثـل هذه المجاهدة، وكان حظهم من الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم تقع لهم بها عناية، وفي فضائل أبي بكـر وعمـر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها، وتبعهم في ذلك أهل الطريقة، ومـع كل ما تميز به صحابة رسول الله ﷺ فلم يُطلق عليهم اسم الصوفية ولم نقل أبو بكـر الصـوفي ولا عمـر الصـوفي ولا عثمان ولا علي الصوفي مع كثرة ورعهم واقـتدائهم بالرسـول الكريم ﷺ وأخذهم عنه مباشرة، فلم يكن لهم حرص على كشف الحجاب إنما الاقتداء بالرسول والأخذ عنه فقط.

ومــا يراه ابن خلدون أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها مــن الصحابة والتابعين واتباع التابعين من بعدهم طرائق الحق والهداية، ولكن لما فشا الإقــبال علــى الدنــيا في القرن الأول الهجري وما بعده، وتمت الفتوحات الإسلامية، وجــنح الناس إلى مخالطة الدنيا، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، وامتلأت العين والفم بالحلال والحرام، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، واشتد الطمع وقوي رباطه وزال الــورع وطــوى بســاطه، وركــنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالات بتعاطي المحظــورات، اخــتص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة تمييزاً لهم عن غــيرهم أمثال الجنيد والشبلي وأبو الطيب المراغي والواسطي ثم الغزالي والشاذلي من بعدهــم وغيرهم وهكذا، وقد ظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والــتروك والكلام في الأذواق والمواجيد التي تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر للمريد مقامــاً، أو يترقى منها إلى غيرها. ثم لهم بعد ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فــي ألفــاظ تــدور بينهم، وأول من تسمى بالصوفي هو "أبو هاشم الزاهد" في عصر المنصــور ســنة ١٤٥هجرية، وهو من قدماء زهاد بغداد، ذكره الخطيب البغدادي في تاريخــه[١]. علــى حين يذكر الهمذاني أن أول من سمي ببغداد بهذا الإسم هو "عبدك الصــوفي" الــذي كان من كبار المشايخ وقدمائهم[٢]. كان قبل بشر بن الحارث الحافي والســري بــن المغلــس السقطي[٣] وتوفي في حدود سنة ٢١٠هـ وارتسمت فيه أول صورة للتصوف السني. والواقع أن التصوف في هذه الحقبة كان يرتبط بجوانب الحياة كلهــا فهــو يرتبط بالحياة الاجتماعية والاقتصاديــة والسياسية، ويتجلى فيها قول أبي هاشــم الــزاهد: "أن الله وســم الدنيا بالوحشــة ليكون انس المريدين به دونها، وليقبل المطــيعون إلــيه بالإعــراض عنها. فأهل المعرفة بالله فيها مستوحشون وإلى الآخرة مشتاقون"[٤].

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، جـ١٤، ص ٣٩٧، ط القاهرة ١٩٣١.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة، جـ١، ط الهند سنة ١٣٥٦هـ، ص ١٧٢.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، مادة التصوف، جـ٥، ص ٢٧٧.

(٤) الخطيب البغدادي، المرجع السابق، جـ١٤، ص ١٩٧.

وقد تعاقب شيوخ التصوف خلال القرون الثلاثة وما بعدها في مدرسة بغداد كمعروف الكرخي وبشر بن الحارث والمحاسبي والسري السقطي وأبو سعيد الخراز والجنيد والحلاج والشبلي وغيرهم وأعقب ذلك الغزالي فلم يقبل من التصوف إلا ما كان متمشياً مع الكتاب والسنة. كما ظهر صوفية كبار كوّنوا لأنفسهم طرقاً لتربية المريدين منهم الرفاعي والجيلاني وغيرهم. هكذا كان شأن الصوفية الأوائل من المسلمين وقد ظل امتداد ذلك حتى عصر ابن عربي في القرن السادس هجري، ولقد تأثر ابن عربي تأثراً بالغاً بآراء وأقوال هؤلاء الرجال من كبار الصوفية الأوائل في مختلف المجالات، متأثراً بأحوالهم ومقتفياً لآثارهم. وتعتبر السنوات الثلاثون الأولى من عمره التي قضاها في الأندلس هي الفترة التي تمّ فيها تكوينه الصوفي حيث كانت أعظم مركز للتصوف، فقد ظهرت فيها طائفة جديدة نسجت على منوال المتصوفين المشرقيين وذلك حوالي سنة ٤٥٠هـ في مدينة المريّة، وهي أعظم مركز للتصوف في الغرب، ومنها انتشر في جميع أنحاء الأندلس وخاصة إشبيلية وقرطبة وغرب البرتغال، وكان لا يعدو ضرباً من الزهد والمجاهدة، عرفته طائفة من النسّاك ليس لهم إلمام بالفلسفة، وإن كان لبعضهم شيء من الإلمام بمذاهب المتكلمين والثقافة الإسلامية عامة. وقد ظهر في إشبيلية المتصوف الكبير أبو الحكم بن برّجان المتوفي سنة ٥٣٦ هـ، وفي المريّة أبو العباس بن العريف الذي كان شيخ الصوفية هناك، وهو صوفي باطني مات في السنة التي مات فيها ابن برجان ودفن بجواره. وكان في قرطبة الشيخ أبو بكر المايورقي الذي كان إماماً في الحديث والفقه وزاهداً وصوفياً كبيراً[١].

استمر التصوف أكثر من قرن أي من سنة ٤٥٠هـ إلى سنة ٥٦٠هـ يمر بدور انتقالي يتعاقب عليه رجال الصوفية ممن ذكرناهم كابن برّجان وابن العريف والشيخ أبو القاسم بن قسي رئيس طائفة المريدين إلى ظهور محي الدين بن عربي الذي جنى ثمار كل ذلك[٢]. إضافة إلى أنه في هذه الفترة بدأ فيها تقبل الأندلسيين للفكر الفلسفي الذي لم يلبث أن أنجب عدداً من الفلاسفة أمثال (ابن طفيل ت ٥٣١/١١٣٦)

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، ص ٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣.

(وابـــن باجة ت ٥٣٣/١١٣٨) وفيلسوف الأنـــدلس الكبيـــر أبـــو الوليـــد بـــن رشـــد (ت٥٩٥ /...؟)[١]. وقـــد أدركه ابن عربي، وجرى بينهما حديث لم يخرجا من باتفاق بيـــنهما لما بين التصوف والفلسفة من بُعد ونُفور نأتي إليه في حينه. وقد شاع في ذلك العهـــد أيضـــاً كثـــير مـــن كتـــب الفِـــرَق والمذاهب الفلسفيـــة والكلامية مثـــل كتاب الشهرســـتاني[٢]، كمـــا ألّـــف فيه بعض كتّاب الأندلسيين أمثال ابن حزم، واستمر علم الكـــلام الذي عرفه الأندلسيون قبل الفلسفة والتصوف بقرون وخاصة مذهب المعتزلة ولـــه منزلتـــه عندهـــم، وهكذا ظهر فيهم المتكلمون والمتصوفون والفقهاء والمحدّثون والفلاســـفة، كلٌّ قاصرٌ همّه على موضوعه لا يتعداه إلى غيره ولا يحاول التوفيق بينه وبيـــن مذهبه. فلما أتى ابن عربي لم يدع شيئاً إسلامياً أو غير إسلامي حتى وفق بينه وبين مذهبه[٣].

فـــإذا كانـــت هـــذه هي البيئة العقلية التي ارتسمت قبل ولادة ابن عربي والتي قضـــى فـــيها فيما بعد ثلاثين سنة من عمره. فإلى أي حد تأثر ابن عربي بهذه البيئة. وهل ينتمي حقاً إلى طائفة المتصوفين الذين أشرنا إليهم؟.

إن ابـــن عربـــي كما نعلم قضى الشطر الأول من عمره في إشبيلية يتلقّى فيها العلـــوم المخـــتلفة ويقـــرأ على شيوخها وعلمائها وفقهائها. وإشبيلية موطن ابن برّجان ومركز تعليمه، ولكن يفصل بين الرجلين أكثر من قرن من السنين فهل استمرت تعاليم ابـــن بـــرّجان حـــتى ورثهـــا ابـــن عربي؟ أو هل تأثر بما خلّفه ابن برّجان من كتب ومؤلفات؟ وهل كان موافقاً لتعاليمه تمام الموافقة؟. ومن الثابت أيضاً أن ابن عربي في رحلته إلى تونس قابل ابن الشيخ أبي القاسم بن قسي وقرأ عليه كتاب أبيه "خلع النعلين" الـــذي يقـــال أن ابن عربي وضع عليه شرحاً، وأنه كذلك قابل في المريّة بعض أتباع الشيخ ابن العريف مثل أبا محمد عبد الله الغزّال وأبا الربيع الكفيف ولكن لا يعدو ذكره لهم مجرد أسمائهم. وفي مواضع متعددة من مؤلفاته كـــ"الفتوحات المكية" و "فصوص

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣، (الشهرستاني كتاب الملل والنحل).

(٣) المرجع السابق، ص ٣.

الحكـــم" و "مواقـــع النجوم" يشير ابن عربي إلى الرجال الكبار من المتصوفين ويذكر أقوالهم ويظهر ما بينها وبين آرائه وأفكاره من توافق أو اختلاف مما يبين لنا أنه اطّلع على كتبهم ومؤلفاتهم لكن دون أن يبيّن إلى أي مدى أثّر هؤلاء في تصوفه أو نظرياته أو آرائـــه، وذلـــك الأثر ربما كان قطرة من بحر استقى قطراته من ينابيع أخرى، وإن هـــم عُدّوا أساتذة له في الطريق في بداية عمره، فهم قليل من كثير ممن يُعَدّ ابن عربي تلميذاً لهم[١].

ويذكـــر أبـــو العـــلا عفيفي أنه اطّلع على ما تبقّى من كتب هؤلاء المتصوفة الموجـــودة في مكتبات أوروبية ومكتبة القسطنطينية ومكتبة القاهرة ولم يجد بين هذين الصـــوفيّين وابن عربي وجه شبه وخاصة فيما يتعلق بعقيدة "وحدة الوجود" بل وجد أن ابـــن بـــرّجان على الخصوص أميل إلى النزعة الفلسفية في تصوفه، وأن طريقته في تفســـير القـــرآن طـــريقة تصوفية مبتكرة ربما كانت المثال الذي نسج على منواله ابن عربـــي فيما بعد في تفسيره للقرآن وشرحه للحديث. ومن النقاط الهامة التي أشار إليها ابـــن عربي في فتوحاته وشرح فيها بعض الآراء لهؤلاء المتصوفة قوله في الفرق بين العلم والمعرفة وتسمية الصوفي المحقق بالعالِم وليس بالعارِف، وهو يوافق أبو العباس بن العريف الصنهاجي في ذلك،[٢] كذلك يشير إلى قوله في محاسن المجالس عن فقدان النســـبة بيـــن القديـــم والمحدث، بل ويقارن بينه وبين قول الغزالي: "لا مناسبة بين الله تعـــالى وبيـــن خلقـــه البتة، وإن أطلقت المناسبة يوماً عليه كما أطلقها الإمام أبو حامد الغزالي في كتبه وغيره، فيضرب من التكلّف ومرمى بعيد عن الحقائق، وإلاّ فأيّ نسب بيـــن المحدث والقديم، أم كيف يشبه من لا يقبـــل المثل من يقبل المثل، هذا محال كما قـــال أبو العباس ابن العريف الصنهاجي (ت٥٣٦هـ) في محاسن المجالس التي تُعزى إلـــيه، ليس بينه وبين العباد نسب إلاّ العناية، ولا سبب إلاّ الحكم، ولا وقت غير الأزل، وما بقي فعميٌ وتلبيس..."[٣].

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، مرجع سابق، ص ٤.

(٢) ابـــن عربـــي، الفـــتوحات، الجزء الأول، ص ٩٣. (انظر مقال عفيفي من أين استقى ابن عربي، ص ٥).

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٩٣.

ويلتقي ابن عربي مع ابن برّجان[*] (ت٥٣٦هـ) في معرفة منزل تقرير النّعم حيث يتفق في ذلك مع الغزالي والقشيري (ت٤٦٥هـ) وغيرهم فيقول: "إعلم أن هذا المنزل يتضمّن تقرير النّعم على ما ذكرت لك، ويتضمن علم التشريح الذي تعرفه الأطباء من أهل الحكمة والتشريح الإلهي الذي تتضمنه الصورة التي اختص بها هذا الشخص الإنساني من كونه مخلوقاً على صورة العالم وعلى صورة الحق، فعلمّ تشريحه من جانب العالِم علمك بما فيه من حقائق الأكوان... وقد تكلم في هذا العلم أبو حامد وغيره... أما علم التشريح الثاني فهو أن تعلم ما في هذه الصورة الإنسانية من الأسماء الإلهية والصفات الربانية، ويعلم هذا من يعرف التخلّق بها من المعارف الإلهية، وهذا أيضاً قد تكلم فيه رجال الله في شرح بسم الله كأبي حامد وأبي الحكم عبد السلام بن برّجان الإشبيلي وأبي بكر بن عبد الله المعافري (ت٥٨٧هـ) وأبي القاسم القشيري ويتضمن هذا المنزل التكليف ورفعه من حيث ما فيه من المشقّة لا من حيث ترك العمل..."[١]. وهو كذلك يذكر ابن قسي بمناسبة رأيه في وحدة الأسماء الإلهية، ولكنه يختلف في علم المناسبة من منزل الأسرار أي نسبة العالم بعضه إلى بعض حيث يشير إلى مدى الخطأ عنده فيقول: "وفيه علم المناسبة التي تشمل العالم كله وأنه جنس واحد، فتصبح المفاضلة فيما تحته من الأنواع والأشخاص، فإن الامام أبا القاسم بن قسيّ صاحب خلع النعلين منع من ذلك فاعتبر خلاف ما اعتبرناه، فهو مصيب فيما اعتبره، مخطئ باعتبارنا إذ ما ثمّ إلاّ حق وأحق وكامل وأكمل، فالمفاضلة سارية في أنواع الجنس للمفاضلة التي في الأسماء بالإحاطة..."[٢]. هذه أهم المواضع التي يذكر فيها ابن عربي هؤلاء الصوفيين الثلاثة، ويناقش آراءهم مناقشة تتفق وآراءه في الوحدة للوجود. وقد عرف هؤلاء من خلال مؤلفاتهم، واطلع على ما كتبوه وشرح

(*) ابن برجان، أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال اللخمي الأفريقي، ثم الأشبيلي، العارف بمنهج الصوفية، مؤلف، شرح الأسماء الحسنى، توفي غريباً بمراكش. (الحافظ الذهبي، كتاب العبر في خبر من غبر، جـ٤، ص ١٤٨).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٤٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٢٦.

بعضـــها كخلـــع النعليـــن لابـــن قســـي، وقـــد ذكرها في الفتوحات المكية وقارن بين موضـــوعاتها وما يتفق ومذهبه، منها كتاب محاسن المجالس لابن العريف، كذلك ذكر لابن برجان كتاب لسان الحق المثبوت في الأمر والخلق، وشرح أسماء الله الحسنى ثم تفسير القرآن فتكون معرفته بهؤلاء والحالة هذه بطريق غير مباشر ولم يلتق بهم لتقدم عهدهم عليه.

وهـــناك طائفة أخرى من متصوفي الأندلس تنتمي إلى طبقة أخرى مختلفة كل الاخـــتلاف عن السابقين، فنجد أن ابن عربي يذكرهم في كثير من الإجلال والإعظام، ويعـــترف لهم بكثير من الفضل في حياته التصوفية الأولى من الناحية العملية البحتة، مـــنهم يوسف بن خلف الكومي المتوفى سنة ٥٧٦هـــ، كان من تلامذة الشيخ أبي مدين شـــيخ الصـــوفية فـــي بجّاية، وقد قابله ابن عربي في إشبيلية ووصفه بأنه زاهد كبير مِلامَتيّ (ولابن عربي رأي خاص في معنى الملامتية)(*) وقد أخبر أنه مدين له بالشيء الكثـــير فـــي نشـــأته التصوفية الأولى لأن الكومي كان أول من عرّفه معنى التصوف وحبـــبه برسالة القشيري[١]. كذلك يذكر صالح العدَوي وهو زاهد آخر قابله ابن عربي فـــي إشبيلية ووصفه بأنه من أكبر أساتذته الروحانيين ومن أكمل الصوفيين[٢] ، ويقول فـــيه ابن عربي: فقد كان بالله عارفاً، ومع الله في كل حالة واقفاً، تالياً لكتاب الله العزيز

(*) فهم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بواطنهم أثر البتة، وهم أعلى الطائفة، وتلامذتهم يتقلبون في أطوار الرجولية... (الاصطلاحات، ٢٨٦).

يقول: الملامية أو الملامتية وهم سادات أهل طريق الله وأئمتهم وسيد العالم منهم وهو محمد رسول الله ﷺ وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور مواضعها، وأحكموها وأقروا الأسباب في أماكـــنها ونفوهـــا من المواضع التي ينبغي أن تنفى عنها ولا أخلّوا بشيء مما رتبه الله في خلقـــه على حسب ما رتبوه مما تقتضيه الدار الأولى تركوه للدار الأولى وما تقتضيه الدار الآخرة تركوه للدار الآخرة، (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ١٦).

(١) عفيفي (أبو العلا)، من أين استقى ابن عربي، مرجع سابق، ص ٦. (وقد سبقت الإشارة إلى الكومي في الصفحة ١٩ من البحث).

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

أنـــاء الليل وأطراف النهار، ولم يتخذ مسكناً قط، ولا تداوى قط وكان يعمل على مقام السـبعين ألفـاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب. وقد انتفع به ابن عربي واخبره بأمور فـي حقه مما يتفق له في مستقبله، توفي في إشبيلية وله أخبار كثيرة يطول ذكرها(١). كذلـك يشـير إلـى أبي عمران المرتّلي ويقول فيه أنه اتبع طريق الحارث المحاسبي الـبغدادي وأنـه كـان كثير المجاهدات وكثير الزهد والتقشف. ولهذا الشيخ شأن كبير ومعـرفة تامـة وأدب عظيم، التزم العزلة لِما عاينه من فساد الأحوال، ولزم بيته منذ ستين سنة حتى وفاته(٢).

وبالإضـافة إلـى هؤلاء المتصوفة الذين أثروا في ابن عربي، نجد المستشرق بلاثيوس ينسبه إلى ابن مسرّة، كما يشير إلى علاقة تاريخية بين متصوفي المريّة الذين سـبق ذكرهم ومتصوفين آخرين أقدم منهم وعلى رأسهم عبد الله بن مسرّة (توفي سنة ٣١٩هـ) أو بعبارة أخرى نقول إن بلاثيوس يحاول أن يثبت متابعة ابن عربي لابن مسـرّة ومدرسـته بالرغم من القرون الثلاث التي تفصل بينهما(٣)، والتفاوت الكبير في أفكارهما. ورغم هذه المحاولة، فإنه لم يثبت لدينا أي تأثير لمذهب ابن مسرة على فكر ابـن عربـي وتصـوفه. كما أن ابن عربي نفسه لم يقم أية علاقة بين فكره وفكر ابن مسـرة لا مـن قريـب ولا مـن بعيد. كما نلاحظ أنه لم يأت على ذكره كما هو شأن الصـوفية الآخريـن، ولـم يشر إلى أثره على فكره الصوفي كما أبان وأوضحَ عمن ذكـرهم، إنمـا أشار إليه في بعض كتبه كالفتوحات المكية وكذلك في الفصوص حيث يشـير إلـى وصف ابن مسرّة للعرش. ولكنه أشار في كتابه "الميم والواو والنون" إلى متابعـته لطريقة ابن مسرّة في أسرار الحروف لا خواصها لما تؤدي إليه من الكذب، فـأخذ عنه طريقته في الشكل فقط لا في المضمون لما ينطوي عليه ذلك المضمون من

---

(١) ابن عربي – روح القدس، ص ٩٤.

(٢) ابن عربي، المصدر السابق، ص ١٠١. (انظر أبو العلا عفيفي، من أين استقى ابن عربي، ص ٦).

(٣) ابن عربي، المصدر السابق، (انظر أبو العلا عفيفي، المرجع السابق، ص ٧).

مغالطـــات، وهـــذا ما أشار إليه ابن عربي في كلامه عن أسرار الحروف فقال: "ومن مراتـــب أســـرار الحروف أيضاً أن يكون آخر الحرف كأوله في بعض الألسنة كالميم والـــواو والنون في اللسان العربي وهو لساننا، وهو من مراتب المخارج لا من مراتب القـــوم. فكلامـــنا على أسراره كطريقة ابن مسرّة الجبلي وغيره لا على خواصه، فإن الكـــلام على خواص الأشياء يؤدي إلى تهمة صاحبه وإلى تكذيبه في أكثر الأوقات"[١].

وقـــد أجمع كثير من المؤلفين كإبن حزم والقفطي وصاعد بن أحمد الأندلسي وغيرهم علـــى أن ابـــن مسرة كان على مذهب المعتزلة، وأنه يوصف بالزهد والألحاد في آن معـــاً، كما أنه كان متصوفاً مبتدعاً في التصوف على غير عادة الأندلسيين[٢]. أما ابن حـــزم فقد شرح رأي ابن مسرّة في القدر في كتابه "الفصل" فقال: إنه كان على مذهب المعـــتزلة، ثـــم ذكـــر بعـــد ذلك إن ابن مسرّة كان يعتقد إن علم الله على نوعين: علم الحقـــائق الكلـــية وعلـــم بالأمور الجزئية[٣]. كذلك القفطي فقد وصفه بأنه على مذهب المعـــتزلة[٤]. ورأى صاعد بن أحمد الأندلسي أن ابن مسرّة كان كلِفاً بفلسفة انباذقليس دؤوباً على دراستها[٥].

أمـــا عن أتباعه فهم رجال لا نعلم عنهم سوى أسمائهم، وربما استثنى منهم في هـــذا إســـماعيل الرُعيني، والقاضي منذر بن سعيد البلوطي، وربما كان أقرب أتباعه جمـــيعهم مـــنزعاً إلى الفلسفة هو إسماعيل الرعيني الذي يقول فيه ابن حزم أنه كـــان يقول بالقدر كشيخه ابن مسرّة وبقدم العالم، وأنه أنكر البعث للأجسام، وقال أن العرش هـــو المدبـــر للعـــالم، وأن الله ســـبحانه لا يدبر العالم تدبيراً مباشراً بنفسه بل يدبـــره بواســـطة العـــرش، علـــى حيـــن يقول ابن عربي بأن عرش الرحمٰن هو العقل الأول

---

(١) ابـــن عربـــي، كتاب الميم والواو والنون، رسائل ابن عربي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٧.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، مقال: من أين استقى ابن عربي، مرجع سابق، ص ٨.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل، جـ١، ص ١٢٦. جـ٤، ص ٨٠، ١٩٨، ٢٠٠.

(٤) القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٥-١٦.

(٥) الأندلسي (صاعد بن أحمد): طبقات الأمم، بيروت، ص ٢٠.

المدبـــــر للكون[1]. فيتبين لنا والحال كذلك أن ما يدّعيه بلاثيوس من نسبة ابن عربي لابن مسرّة مشكوك فيه وغير صحيح بل هو مرفوض لأن ذكر ابن عربي لابن مسرّة هو ذكر عابر ولا يعوّل عليه كذكره الصوفية السابقين ممن تركوا فيه أثراً كبيراً.

ولقد لقي من الشيوخ الذين انتفع بعلمهم شعيب بن الحسن الأندلسي الملقب بأبي مدين، فقد دلت ابن عربي على لقائه خارقة من خوارقه العديدة[2]. وقد شهد هذا الشيخ لابن عربي ولقبه بسلطان العارفين، "وكلام الرجل أدلّ دليل على مقامه الباطن"[3].

ويعتـــبر أبو مدين أحد الصوفية العظام، وأصله من إشبيلية، وقد طوّف سائحاً فـــي الأرض، وســـكن "بجّاية" مدة، ثم "تلمسان" وكان من أهل العمل والاجتهاد، وكان إمـــام وقـــته، فقد أقام مدرسة صوفية في مدينة "بجاية" تخرج فيها الكثير من الأجلاّء، ولقيه ابن عربي في أثناء جولاته التي قام بها في بلاد المغرب، وكان يُطلق عليه "شيخ الشـــيوخ"، وقـــد خاض أبو مدين كثيراً من الأحوال، وكان في مقام التوكل لا يُشق له غـــبار توفـــي سنة ٥٩٠هـــ أو ٥٩٤هـــ على خلاف بتلمسان[*]. ولقد ذكره ابن عربي مـــراراً فـــي مؤلفاته "فصوص الحكم" و "الفتوحات المكية" واستدل بأقواله وأوردها في محاضـــرة الأبرار[4]، ومن أقواله: الصوفية أضياف الله تعالى في الأرض وردوا عليه مـــن الأغـــيار ونزلوا بحضرته، فأضافهم بمعرفته..."[5] وفي دعوته إلى الأخذ بالعلم الإلهي مباشرة عن الله دون نقله بالتواتر يقول: "كان الشيخ أبو مدين رحمه الله إذا قيل له قال فلان عن فلان عن فلان يقول ما نريد نأكل قَديداً هاتوا ائتوني بلحم طريّ يرفع همـــم أصحابه هذا قول فلان، أي شيء قلت أنت ما خصّك الله به من عطاياه من علمه

---

(1) عفيفي (أبو العلا)، من أين أستقى ابن عربي، ص ٨.

(2) الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، الجزء الأول، ص ١٣٣.

(3) المصـــــدر الســـابق، الجـــزء الأول، ص ١٣٣. (انظر عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر، ص ٣٨).

(*) وقد ورد في فهرس مخطوطات استنبول أن أبو مدين شعيب بن الحسن التلمساني توفي سنة ٥٩٨هـــ.

(4) ابن عربي، محاضرة الأبرار، الجزء الثاني، ص.ص ٣١-٩٢.

(5) ابن عربي، رسالة الانتصار (الرسائل)، ص ١٥.

اللدنـــيّ، أي حدّثوا عن ربكم واتركوا فلاناً وفلاناً فإن أولئك أكلوه لحماً طريّاً والواهب لــم يمــت وهو أقرب إليكم من حبل الوريد، والفيض الإلهي والمبشرات ما سُدَّ بابها، وهــي مــن أجــزاء النبوّة، والطريق واضحة، والباب مفتوح، والعمل مشروع، والله يهــرول لتلقّي من أتى إليه يسعى... فمن كان معك بهذه المثابة من القرب مع دعواك العلــم بذلــك والإيمان به لم تترك الأخذ عنه والحديث معه..."[1] فابن عربي يرى في عــرض آراء أستاذه دعوة ملحّة إلى الاتجاه الصوفي الصحيح البعيد عن أي لَبْس، وقد جاء على ذكره في كثير من المواضع في مختلف كتبه كالفتوحات والمواقع والفصوص وغـيرها. ويقول فيه ابن العماد: "كان أبو مدين منقطع القرب في العبادة والنسك، بعيد الصـيت، ويســميه محــي الدين بن عربي شيخ الشيوخ، ونشر الله ذكره، وتخرّج به جماعــة العقــلاء كأبي عبد الله القرشي وغيره. وانتهى إليه كثير من العلماء المحققين وفضلاء صالحين كابن عربي وله في الحقائق كلام واسع"[2].

فــإذا كان هذا حال ابن عربي في بلاد المغرب خلال الثلاثين سنة الأولى من حياته الصوفية فإلى أي حد انتفع بصوفية المشرق وما مدى معرفته بهم؟

الواقع أن الزهد الذي بدأ في القرنين الثالث والرابع الهجريين، قد تحوّل تحولاً واضــحاً نحو التصوف، وتمثل في أقوال البسطامي والجنيد والحلاج وغيرهم. ويذكر ابــن خلــدون أن الصوفية في هذا العصر بدأوا بمجاهدة النفس ومحاسبتها والكلام في الأذواق والمواجــيد، والترقّــي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح المصطلحات المتعارف علــيها بيــنهم، كما عرفوا تسميات عديدة منذ هذا العصر لعلمهم، فعُرف بعلم الباطن- ويقصــدون به إصلاح باطن العبد من الناحية الأخلاقية- وبعلم الحقيقة، وبعلم الوراثة، وبعلــم الدرايــة في مقابل علم الظاهر وعلم الشريعة وعلم الدراسات وعلم الرواية[3]. وقــد ظهــر إبّان ذلك اتجاهان واضحان للتصوف، الاتجاه الأول يمثله صوفية التزموا

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٨٠.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، مجلد ٤، ص ٣٠٣.

(٣) التفتازانــي (أبو الوفا)، مدخل إلى التصوف الإسلامي، الطبعة الثانية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٤٣.

طريق الاعتدال، واستندوا إلى الكتاب والسنة في تصوفهم، واعتمدوا ميزان الشرع في معــاملاتهم. والاتجــاه الثانـــي يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء، ونطقوا بعبارات غريــبة عرفت بالشطحات(*) وكانت لهم تصورات خاصة بعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلــول، وتصــوفهم لا يخلــو من بعض المنازع الميتافيزيقية في صورة بسيطة(١). ويمـــثل الفـــريق الأول أبو القاسم الجنيد الذي تكلم في التوحيد والفناء فيه، كما مثّل أبو يـــزيد البســطامي الفريق الذي تكلم في الفناء والاتحاد خير تمثيل، وهذا الاتجاه الذي يخضــع أصــحابه لأحــوال الوجــد والفناء، فتصدر عنهم عبارات موهمة ومستشنعة الظاهــر في تعبيرهم عن صلة الإنسان بالله(٢). كان أبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة ٢٦١هـــ) أول من مثل اتجاه الصوفيين الذين استسلموا لأحوال الفناء ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات، كما أنه أول من استخدم لفظ الفناء بمعناه الصوفي، وقد أخذ الــنظرية بجذورها عن الهندية في عقيدتها عن الفناء، بمعنى الصعود من المراقبة إلى الاســتغــراق، حــتى يصــل الصوفي بعدها إلى أن يصبح المراقِب والمراقَب عنده واحــداً(٣). فكــان بذلــك أسبق من تكلم بموضوع الفناء، واعتبره الدرجة القصوى في ترّقيه في معراجه الروحي، وله في ذلك أقوال رمزية من قبيل ما يسمى بالشطح مثال: "خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح فيّ منّي (يا من أنت أنا) فقد تحقق بمقام الفناء فـــي الله(٤). وقوله ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ وقوله: (سبحاني ما أعظم شأني)(٥) ولا شك أن هذه بعض شطحات أبا يزيد في حالة وجد، فصاح في غيبته معلناً

(*) الشطح: كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهو من ذلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي، (الجرجاني، التعريفات، مادة شطح).

(١) التفتازاني (أبو الوفا)، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص.ص ١٤٠-١٤١.

(٣) محمــود (عــبد القادر)، الفلسفة الصوفيــة في الإســلام، مرجع سابق، ص . ص ٣٠٩-٣١٠.

(٤) العطــار (فــريد الدين)، تذكرة الأولياء، ص ١٦٠. (انظر نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٢٤.

(٥) المـــرجـــع السابـــق، ص ١٦٠، (انظر نيكلســـون، المرجع السابق، ص ٢٤) سورة طه: ٢٠/ ١٤ك.

عن شعوره لا مقرراً لمذهب جديد. فلم يشهد في غيبته سوى الله، ولم ير موجوداً على الحقـيقة إلاّ الله، ولأبـــي يزيد بعض العبارات التي يتمثل فيها مذهبه في الفناء وتتبلور نظريته في الوحدة كقوله: "خرجت من بايزيدتي، كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد لأن الكل في عالم التوحيد"[١]. إذن ما نوع الوحدة التي تكلم عنها أبو يزيد البسطامي؟ هل هي وحدة وجود أم وحدة شهود؟ وهل تأثر ابن عربي بها؟.

الواقــع أن الفــناء عــنده هو فناء عن الخلق وبقاء بالحق وشهود الحق، وهذا الـنوع الأخير هو الذي ذكره القشيري وهو التوحيد الصوفي. ولكن الفناء الذي تحقق فــيه أبــو يــزيد واعتبره الغاية القصوى في الحياة الصوفية قد فُسِّر تفسيرات أخرى. ولعــب دوراً هامــاً في تشكيل العقائد الصوفية من الأدوار التي مر بها التصوف فيما بعــد. وممــا يورده ابن عربي في باب التجلي الصمداني أن أبا يزيد في منزل الإنابة وهــي الــتحقق بالجمعية الذاتية ولا تكون إلاّ عن شهود فيقول: "فاعلم أن لهذا المنزل الإنابــة، وممن تحقق بها أبو يزيد البسطامي، وهي الجمعية الذاتية، ولا تكون للعارف مــن الله إلاّ عــن شــهود محقــق من خلف حجاب مظهر بشري، واعلم أن القوم قد اصطلحوا على ألفاظ لمعانٍ قرروها في نفوسهم يخاطبون بها بعضهم بعضاً كما فعلت كــل طائفــة فــيما تنتحله من العلوم كالنحويين وأصحاب العدد والمهندسين والأطباء والمتكلمين والفقهاء وغيرهم، فمما اصطلحت عليه هذه الطائفة الهويّة والإنيّة والأنانية لأغــراض فـــي نفوسهم، فهذا المنزل من ذلك منزل الأنابة..."[٢] كما يعتبر علمه الذي ناله علماً لدنياً لا اكتساب فيه فقال: "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحيّ الــذي لا يمــوت، فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله، وبه جلّت هبته وعظمت منّــته مــن العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة بل كل صاحب نظر وبرهان ليســت لــه هــذه الحالة..."[٣] ويمكن القول بأن وحدته كانت المقدمة الممتازة لفلسفة

---

(١) العطار(فريد الدين) تذكرة الأولياء، مرجع السابق، ص.ص ١٦٠-١٦١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٣٦.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣١.

الحـــلاج في الحلول وربما كان قوله بالوحدة الشهودية محاولة لتغطية السافر من أقواله فيما يوحيه في الاتحاد والحلول معاً.

ويمثل الجنيد تصوف عصره، وينهج نهجاً معتدلاً بعيداً عن شطحات البسطامي فكان ممن ترقّوا في الأحوال والمقامات حتى وصل إلى معرفة الحقيقة، لهذا فهو يمثل تصـــوف الفقهـــاء المستند إلى الكتاب والسنة بشكل ظاهر، ولهذا قال: "علمنا هذا مقيّد بالكـــتاب والســـنة"[١] وقيل له بما نلت ما نلت فقال"بجلوسي تحت، تلك الدرجة ثلاثين ســـنة، وأشـــار إلـــى درجةٍ في داره"[٢] ومهما لوحظ من المشاركة والتشبيه عند عامة الـــناس، فإن تصوفه مميز لاستناده إلى الكتاب والسنة فيقول: "علمنا هذا وإن وقع فيه الاشتراك بيننا وبين العقلاء فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وأعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثـــار الظاهـــرة علينا إنما كان من عملنا على الكتاب والسنة". ويضيف ابن عربي: "فهذا معنى قوله علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة وتتميز يوم القيامة عن أولئك بهذا القدر فـــإنهم ليس لهم من الإلهيات ذوق فإن فيضهم روحاني وفيضنا روحاني وإلهيّ لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة فأوصلتنا إلى المشرّع وهو الله تعالى لأنه جعلها طريقاً إليه فاعلم ذلك"[٣] ويقول أيضاً: "لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حـــتى يعبر الأحوال والمقامات"[٤]. ولعل عبارته التالية توضح لنا منهجه في التصوف حيث قال: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هـــذا مقـــيد بالكـــتاب والسنّة"[٥]. لذلك يعتبر الجنيد أعمق صوفية هذه الفترة كلاماً عن التوحيد والفناء فيه، وهو أعظم خطراً، ولذلك يلقب "بشيخ الطائفة"[٦] ووصفه القشيري

---

(١) ابـــن عربـــي، كـــتاب الكتب، رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، حيدر أباد، ١٣٦٧هـــ/١٩٤٨م، ص ١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣١، مواقع النجوم، ص ١٠٣.

(٣) ابن عربي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ١٦٢.

(٤) التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مصر، ص.ص ١٣٤-١٣٥.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٦) القشيري (عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، ص ١٨.

"بأنـــه سيد هذه الطائفة وإمامهم"[١]، ومما يرويه عنه أنه سُئل عن التوحيد فأجاب "إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، بنفي الأضداد والأنـــداد والأشباه وما عُبد من دونه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ﴿ليس كمـثله شيء وهو السميع البصير﴾[٢][٣]. ويرى في الوحدة الكاملة أنها تكمن في الله فقـــط دون إشراك العبد معه، وأن الكل هو الله فلا إثنينية. ولما كان الجنيد يمثل الجناح المعـــتدل في متصوفة القرن الثالث الهجري، فقد فضّل الصحو على السكر، لأن السكر يخـــرج بالعـــبد عن حالته الطبيعية ويُفقده سلامة العقل الواعي والقدرة على التصوف، وســـرّ المسألة في نظرهم هو "المعرفة بحقيقة الوجود فإذا عرف الإنسان الأشياء على حقيقـــتها فرّ منها ونظر إليها بعين الفناء، ومن نظر إلى الأشياء بعين الفناء أدرك أنها معدومة بالإضافة إلى وجود الواحد الحق"[٤].

وخلاصـــة القـــول أن التوحيد الحقيقي عند الجنيد ثمرة الفناء عن كل ما سوى الله، وهـــو يشـــير إلـــى توحيد من نوع خاص يقوم على أساس من الفناء عن الإرادة، وعمـــا ســـوى الله بذهاب الحس والحركة مع الثقة التامة بأن الله يقوّم العبد بكل شيء. وهـــذا مـــا ساد بين الصوفية فيما بعد عن معاني التوحيد وهو الفناء عن السوى إرادة وشهوداً.

وإذا كـــان الجنـــيد يمثل الفريق المعتدل من الصوفية، فإن الحلاج والبسطامي يمـــثلان النزعة المغالية فيه، كما أنه إذا كان الفناء قد أدّى بالحلاج إلى القول بالحلول، فإنه قد أدّى بالبسطامي إلى القول بالاتحاد، ويتضح ذلك من قوله "أنا الحق" ولقد ترتّب علـــى قول الحلاج بالحلول نظريات عدة من بينها القول بالنور المحمدي أو مما عُرف فيما بعد "بالحقيقة المحمدية" أو القطب أو الإنسان الكامل عند متأخري الصوفية.

---

(١) القشيري (عبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص ١٨.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١١ك.

(٣) التفتازاني، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٤) عفيفـــي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط أولى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣، ص ٢٨٣.

الواقـــع أن الحلاج كان ممن غلب عليه حال الفناء، لذلك صدرت عنه شطحات مستشـــنعة الظاهر، إلاّ أنه كان أكثر دقة وعمقاً في تعبيره عن أحواله مما يُظهر مدى تأثـــره بالأفكـــار الخارجية عنه من هللينية وفارسية وشيعية[١] وعقائد مسيحية[٢]، ومع ذلـــك لم يكن فيلسوفاً بمعنى الكلمة، ولو أن شطحاته المأثورة كانت تعبيراً عن وجدان عميق عنيف، وصوراً لمعانٍ نفسية خاصة به لا بغيره، شعر بها حين سيطر عليه حب مـــن يهـــواه فصاح كالمجنون الذي أفقده حبه صوابه فقال: "أنا الحق" ولقي من جرائه حـــتفه، ولم يكن الحلاج ليستطيع أن يبرهن على شطحاته هذه ولا أن يزيد عليها بأكثر مـــن أنـــه شـــعر بمعانـــيها في نفسه[٣]. فإن بعض أقواله تتضمن الحلول لفناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية بحيث يصبح كل فعل صادراً عن الإنسان صادراً عن الله، فالإنســـان عـــنده "كمـــا لا يملك أصل فعله كذلك لا يملك فعله"[٤]. وكل ما يصدر عن الحـــلاج مـــن فكرة الحلول فهي في حالة سكر لا يعوّل عليها، على حين أنه في حالة الصحو ينفي مثل هذه الحالة حيث يقول:

أنا سرّ الحـــق، مـــا الحق أنـــا ... بـــل أنـــا حـــق ففـــرّق بينـــــا

أنـــا عينُ الله في الأشيـــاء فهل ... ظاهر في الكـــون إلا عيننـــا[٥]

وربمـــا يكـــون تصوف الحلاج قد أثر في تصوف ابن عربي من حيث الأسلوب وليس مـــن حيث العقيدة. ففي مسألة "الواحد والكثرة" أو "الحق والخلق" التي تأثرت في ناحية مـــن نواحـــيها بما يقوله الحلاج عن "اللاهوت والناسوت" أو ما يسميه أحياناً "بالطول والعـــرض" حيث يقول في فتوحاته في العلم العيسوي وهو علم الحروف: "...والأصل فـــي هذا كله الحيّ الأزلي، عين الحياة الأبدية، وإنما ميز الطرفين أعني الأزل والأبد

(١) الشـــيبي (كامل مصطفى)، الفكـــر الشيعـــي والنـــزعـــات الصوفـــيـــة، بغـــداد، ١٩٦٦، ص ٧٢.

(٢) التفتازاني، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، مرجع سابق، ص ١٧.

(٤) الســـلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، ط ثانية، القاهرة، ١٩٦٩م/١٣٨٩هـــ، ص ٣١١.

(٥) حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية، مرجع سابق، ص ١١٦.

وجود العالم وحدوثه الحي، وهذا العلم هو المتعلق بطول العالم أعني العالم الروحاني، وهو عالم المعاني والأمر، ويتعلق بعرض العالم، وهو عالم الخلق والطبيعة والأجسام، والكــل لله، ألاَ لَهُ الخلق والأمر، قل الروح من أمر ربي، وتبارك رب العالمين، وهذا كــان علــم الحسين بن منصور رحمه الله، فإذا سمعت أحداً من أهل طريقنا يتكلم في الحــروف فــيقول إن الحرف الفلاني طوله كذا ذراعاً أو شبراً، وعرضه كذا كالحلاج وغــيره، فإنـــه يريد بالطول فعله في عالم الأرواح، وبالعرض فعله في عالم الأجسام، ذلــك المقدار المذكور الذي يميزه به، وهذا الاصطلاح من وضع الحلاج، فمن علم من المحققيــن حقيقة "كُن" فقد علم العلم العلوي، ومن أوجد بهمّته شيئاً من الكائنات فما هو من هذا العلم..."(١) إلا أنه يجدر بنا أن نوضح الفرق الجوهري بين وجهتي نظر هذين الصــوفيين بالرغم من تقاربهما. فبينما نرى الحلاج ينظر إلى اللاهوت والناسوت (أو الطــول والعــرض) أو الله والعالم كشيئين مختلفين: ذاتاً وطبيعة، ويعتقد أن اللاهوت يمكــنه أن يحل في الناسوت إذا بلغ الناسوت درجة خاصة من الصفاء الروحي، نرى ابــن عربي يقول إن اللاهوت والناسوت أمران اعتباريان يقرر العقل وجودهما لعجزه عــن إدراك وحدتهمــا، ويشــير ابــن عربي إلى موقف الحلاج من الاتحاد بين هذين الوجهيــن قائلاً: "من كانت علته عيسى فلا يوسى، فإنه الخالق المحي، والمخلوق الذي يحــي، عَــرْض العــالم فــي طبيعته، وطوله في روحه وشريعته، وهذا النور من... المنسوب إلى الحسين بن منصور لم أرَ متحداً رتق وفتق وبربّه نطق وأقسم بالشفق... مــثله فإنه نور في غسق، منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت، وأين هو ممن يقول العين واحدة ويحيل الصفة الزائدة... العرض محدود والطول ظل محدود والقرض والنقل شاهد ومشهود..."(٢).

وعلــيه يمكــن القول بأن ابن عربي لم يكن في حالة سكر، فإن تصوفه صاحٍ واعٍ لكــل مــا يــتلقّاه لأنه عاكف على باب الحق يتلقى الإلهام ولذا فإن تأثره بالحلاج ظاهرياً في أسلوبه وبعض المصطلحات ولم يكن تأثيراً في العقيدة، والشطح الذي أدّى

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٦٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٣٣٢.

بــه إلـــى الـــنطق بما شاهد مما أداه إلى ما انتهى إليه، فتكون موافقة رأي ابن عربي لـــبعض آراء الحلاج إذن هي من باب المشاهدة التي تحقق بها كلاهما، فشرحه للعلاقة بين الإرادة (بمعنى القوة الإلهية التي يقضي الله بها على الأشياء أن تكون على ما هي علـــيه) والمشـــيئة (بمعنى الذات الإلهية نفسها لأنه يطلق عليها إسم الوجود ويوافق أبا طالـــب المكي على تسميتها عرش الذات) قد أخذها من الحلاج ولو أن تصور الحلاج للمشيئة يختلف بعض الاختلاف عن تصور ابن عربي لها فهي عنده أشبه بالعقل الأول في مذهب أفلوطين[١]. كذلك في استحالة معرفة الحق على ما هو عليه، مع فرق بينهما فـــي ماهـــية الحـــق، وأن للقرآن ظاهراً وباطناً، ويظهر مدى اتفاقهما في تفسير معظم الآيات القرآنية واستعمالهما اصطلاحات خاصة غير معروفة عند غيرهما[٢] وكل ذلك لـــيس ســـوى نتيجة مجاهدة النفس وتطهيرها وتنقيتها فيتحقق السالك بالكمال الروحي ومشاهدة الحقيقة وهذا ما ينطبق عليهما.

وهـــناك طائفة من متصوفي الإسلام غير الحلاج والبسطامي والجنيد ممن كان لهـــم بعـــض الأثـــر في تصوف ابن عربي. وممن يستشهد بأقوالهم ويذكر لهم مواقف مخـــتلفة فـــي كثـــير مـــن كتبه، كأبي طالب المكي وأبي سعيد الخرّاز (ت ٢٧٩هـ) والقشـــيري وأبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ) وسهل بن عبد الله التُستري (ت ٢٨٣هـ) وعـــبد القـــادر الجيلانـــي (ت ٥٦١هـ) وتلميذه أبو السعود بن شبل، ومحمد بن عبد الجبّار النِّفّري وأبو حامد الغزالي وغيرهم.

يذهب أبو طالب المكي[*] مذهباً صوفياً مقبولاً حيث يرى أن ظاهر التوحيد هو توحـــيد الله فـــي كـــل شيء، وتوحيده ومشاهدته وإيجاده قبل كل شيء، ولا نهاية لعلم

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص.ص ٢٢-٢٣.

(*) محمـــد بـــن علي بن عطية بن الحارث الواعظ المكي العجمي، صاحب قوت القلوب، كان علـــى نحلة أبي الحسن البصري شيخ الساعية فانتمى إلى مقالته وقدم بغداد ووعظ فيها، له كتـــب فـــي التوحيد، توفي سنة ٣٨١هـ ببغداد. (انظر ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، وابن خلكان في وفيات الأعيان).

التوحـــيد، ولا غايـــة لمـــزيد عطـــاء الموحدين[١]. وفي حديثه عن الأبدال أنها تكون بالأربعـــة الجـــوع والســـهر والصـــمت والعـــزلة قلـــباً،[٢] وكان من الذين استخدموا اصـــطلاحات الصوفية في سلوكهم الطريق كمصطلح الطريق والطريقة، والسلوك أي الســـير فـــي الطريق وقطع مراحله، والترقي في مقاماته وأحواله، وهذه الاصطلاحات تعـــبر عـــن الجانـــب النفسي الأخلاقي في التصوف فالأحوال كالقبض والبسط والفناء والـــبقاء والمقامـــات كالـــتوبة والصبر... وهذه كلها فضائل وأحوال نفسية تأتي ثمرة مجاهدة النفس، يترقّى فيها السالك للطريق حتى يصل إلى مقام التوحيد أو المعرفة بالله وهو آخر مقامات الطريق[٣].

أما أبو سعيد الخرّاز[*] فهو من الصوفية المتقدمين على أبي طالب المكي، تكلم فـــي علـــم التوحيد وتحقق به، وهو يرى أن أول مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقق به فـــناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفرادها بالله وحدهُ[٤]، ويرى أن أول علامات التوحيد هي فـــي خـــروج العـــبد عن كل شيء وردّ الأشياء جميعاً إلى متولّيها حتى يكون المتولّي بالمـــتولّى ناظراً إلى الأشياء، قائماً بها، متحكماً فيها، ثم يخفيهم عن أنفسهم في أنفسهم فيظهره لنفسه سبحانه وتعالى[٥].

ويشير ابن عربي إلى إنكار المتكلمين عليه قوله حول معرفة الله فقال: وأخذت طائفـــة ممـــن شـــاهدناهم مـــن المتكلميـــن كأبي عبد الله الكتاني وأبي العباس الأشقر والضرير السلاوي على أبي سعيد الخرّاز وأبي حامد وأمثالهما في قولهم لا يعرف الله إلا الله، وإنمـــا اختلف أصحابنا في رؤية الله تعالى إذا رأيناه في الدار الآخر بالأبصار

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٧.

(٢) أبو طالب المكي، قوت القلوب، الجزء الأول، ص ١٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٩.

(*) هـــو أحمـــد بن عيسى الخرّاز، من أهل بغداد، صحب ذي النون المصري وسرّي السقطي وبشر الحافي وغيرهم. وقيل أنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء، توفي سنة ٢٧٩هـــ.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، الجزء الأول، ص ٩٠. (انظر الرسالة القشيرية، ص.ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٥) المصدر السابق، ص.ص ٩٢-٩٣.

مـا الـذي نرى..."[1] وقيل لأبي سعيد الخرّاز بما عرفت الله قال بجمعه بين الضدين، فهو الأول من حيث هو آخر والباطن من حيث هو ظاهر[2]. وقد تكلم الخرّاز في الوحدة والكثرة ومن آرائه فيها أن الوحدة من حيث انعدام الكثرة فيها وتلاشيها فيكون مقام الجمع الذي تزول منه هذه الكثرة، ولكن لا يعني لنا هذا الجمع أي نوع من الاتحاد بمعناه المطلق، بل هو اتحاد بمعنى الشهود الحق للوجود المطلق، وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة الذي تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها السالك كل شيء بعين الوحدة[3]. ويستخلص أصحاب مذهب الوحدة من أقواله ما يتطابق وآراءهم حول الحدوث والقدم وتجمع الوجود كله في حقيقة واحدة، وربما لم يكن الخرّاز ليعني ما فهمه هؤلاء من قوله الذي جاء فيه: "أن فعل التوحيد هو انتفاء عين الحدوث بثبوت عين القدم. وأن الوجود كله حقيقة واحدة وآنية واحدة"[4].

ويرى ابن عربي في سهل بن عبد الله التّستري أنه حجّة على المحقّقين وقد تابعه في مسألة تسمية الصوفي المحقق بالعالِم نسبة إلى العلم الإلهي وإلى قول الرسول ﷺ العلماء ورثة الأنبياء[5]. فيقول: "إن الله تبارك وتعالى مدح من قامت به صفة العلم وأثنى عليه... فأخبر تعالى أن العلماء هم الموحدون على الحقيقة... ولم

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٦٠.

(2) ابن عربي، رسالة في سؤال بن سودكين، رسائل ابن عربي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٣، (شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري من تلاميذ ابن عربي).

(3) التفتازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(4) لسان الدين الخطيب، روضة التعريف، تحقيق عطا، ص ٤٩٩.

(5) الحديث: أخرجه البخاري والترمذي (مفتاح كنوز السنة، فنسنك ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت ١٩٨٥)، ورواه أحمد وأبو داود والترمذي عن أبي الدرداء به مرفوعاً بزيادة: "إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم". وصححه ابن حبان والحاكم. وضعفه غيرهم بالاضطراب في سنده. قال السخاوي: لكن له شواهد يتقوى بها ولذا قال شيخنا – أي ابن حجر – له طرق يعرف بها أن للحديث أصلاً. حديث برقم ٢٣٠/٢٥٣.

يـــزل مانّـــاً بأن جَعَلَنَا ورثة أنبيائه وملائكته... فقال عليه الصلاة والسلام العلماء ورثة الأنبـــياء فلأي شيء يا قوم ننتقل من إسم سمّانا الله تعالى به ونبيه إلى غيره ونرجّحه عليه ونقول فيه عارف وغير ذلك، والله ما ذاك إلاّ من المخالفة التي في طبع النفس... بل والله أقول أن القائل بإطلاق المعرفة في الموضع الذي يجب فيه إطلاق العلم بلزوم الأدب الإلهـــي أنـــه لو تحقق في الورث النبوي ما سمى ذلك المقام إلاّ علماً ولا سمي صـــاحبه إلاّ عالماً كما فعل سهل بن عبد الله حين قال لا يكون العبد بالله عارفاً إلاّ إن كـــان بـــه عالماً، ولا يكون به عالماً إلاّ إن كان رحمة للخلق، ثم قال.. والعلماء رحمة للجهال... والنبي ﷺ رحمة للخلق... فتأمل وفقك الله أين جعل سهل العالِم وفي أي مقام أنزله، وبمـــن شبهه والحمد لله الذي وفقنا للاطلاع على ما طالعه هذا الإمام وهو حجة الله علـــى الصوفية المحققين كذا ذكر أبو القاسم الجنيد في كلام له... وقال: وسهل بن عـــبد الله حجـــة علـــى المحققيـــن، فهـــذه شهادة الجنيد الذي قال فيه الإمام أبو القاسم القشيري... وإنما قال سهل في كلامه الذي ذكرناه لا يكون العبد بالله عارفاً حتى يكون الجـــاري على ألسنة القوم فأعطاه ما تواطأوا عليه أن يذكر ما ذكروه حتى يُفهم عنه، وأعطـــاه الأدب الإلهـــي أن لا يسميه إلاّ عالماً. وأخرج أبو طالب في القوت عن سهل رضـــي الله عـــنهما قال أبو طالب قال عالمنا: للعالم ثلاثة علوم يريد سهل رحمه الله، علـــم ظاهـــر يبذله لأهل الظاهر وعلم باطن يمنع إظهاره إلاّ لأهله، وعلم هو سرّ بين العـــالِم وبين الله هو حقيقة إيمانه لا يظهره لأهل الظاهر ولا لأهل الباطن، فانظر كيف أطلـــق سهل عليه إسم العالم وعلى ذلك العلم ولم يقل العارف ولا المعرفة للأدب الذي ذكرنا آنفاً..."(١).

أمـــا أبـــو بكـــر الشـــبلي(*) فقد صحب الجنيد، وتفقّه على مذهب مالك، وكتب الحديث الكثير، وهو الصديق المصاحب للحلاج توفي سنة ٣٣٤هـ(٢).

---

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، ص.ص ٢٥-٢٦ وما بعدها.

(*) أبـــو بكـــر جعفـــر بن يونس الشبلي، وقيل إسمه جحدر بن دلف بن جعفر، وقيل جعفر بن يونس. أصله من خراسان، ولد بسرّ من رأى من أعمال العراق، توفي سنة ٣٣٤هـ.

(٢) الطوســـي (أبو نصر السراج)، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ٤٧٨.

ومـا يـراه الشبلي في قضية الإيجاد والخلق أنه لا وجود لشيء إلاّ بالله، وكل شـيء قـام بالله لأنه أصل الوجود فيقول: "بالله قامت الأرواح والأجساد والخطرات لا بذواتهـا" وهذا عين ما ذهب إليه في منحاه الصوفي وفي تفسيره لإسمه تعالى "القيّوم" وهو ما قامت به الموجودات جميعها وهو ركنه الأساسي في ما يفسره لوحدة الوجود.

وقـد ظهر في شطحات الشبلي ماجاء في كلامه على لسان الحقيقة الإلهية بعد فـنائه بهـا بقوله لمن زاره: "أنا معكم حيثما كنتم" أنتم في رعايتي وفي كلاءتي.وربما أراد الإشـارة إلـى معـية الحـق للخلق بقوله: **﴿إن الله معكم حيث ما كنتم وهو يرعاكم ويكلأكم في رعايته وكلاءته﴾**[1].

وينفـي الشبلي الزمان والمكان عن الحق، فلا تقييد له بمقولة الزمان والمكان لذلـك نـراه يقول: سبحان من كان ولا مكان ولا زمان ولا أوان ولا دهر ولا أبد ولا أزل ولا أول ولا آخـر، وهـو فـي حـال ما أحدث من الأشياء غير مقول عنهم ولا مستعين بهم، عَدْلٌ في جميع ما حكم عليهم[2].

فإذا ما دققنا النظر في ما أوردناه عن الشبلي، فإننا نجد أن أفكاره هي نفس ما يتداوله الصوفية المتقدمين عليه من حيث التوحيد ونفي فكرة الزمان والمكان عن الذات الإلهـية وتـنزيهها، وهي كذلك متداولة بين الصوفية المتأخرين عنه أيضاً، فلا غرابة إذن أن تطالعنا هذه الأفكار لدى ابن عربي إذ أنهما شربا من معين واحد، وسلكا طريقاً واحـدة، وشهدا عيناً واحدة، فكان ذلك دليلاً على أن ابن عربي قد انتفع بأفكاره وتأثر بآراء من سبقه من هؤلاء المتصوفين بما يتفق وروح مذهبه في الوحدة للوجود.

ومن جملة من انتفع بعلومهم أيضاً أبو حامد الغزالي، فيشير ابن عربي إلى ما ينطوي عليه موقفه في الأحكام الشرعية مبيناً مدى موافقة آرائه لآراء الغزالي في هذا الشـأن فـيقول: "إعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خصّ ظاهره من باطنه، ولا

---

(١) قوله إن الله معكـم حيث ما كنتم يثبت فيها معية الحق للخلق فهو معهم أين ما كانوا والآية تقـول: قـال الله تعـالى **﴿إني معكم﴾** سورة المائدة، الآية: ١١م، وقوله في الآية: **﴿قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمان﴾** سورة الأنبياء، الآية:٤٢.

(٢) الطوسي اللمع، المصدر السابق، ص ٤٤١.

باطـــنه مـــن ظاهـــره، فـــتوفرت دواعـــي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهـــرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلاّ القليل، وهم أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهراً وباطناً، فما من حكم قرّروه شرعاً في ظواهرهم إلاّ ورأوا أن ذلـــك الحكم له نسبة إلى بواطنهم... فعبدوا الله بما شرّع لهم ظاهراً وباطناً، ففازوا حيـــن خســـر الأكـــثرون، ونبغت طائفة ثالثة ضلّت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصـــرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً تسمّى الباطنية، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة، وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتاب "المستظهري" له فـــي الرد عليهم شيئاً من مذاهبهم وبيّن خطأهم فيها، والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر وهـــم فـــي الطـــرف والنقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة ا لتي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه..."[١].

كذلـــك يشير إلى متابعته الغزالي في موضع آخر في منزل تقرير النِّعم فيقول: وقـــد تكلم في هذا العلم أبو حامد وغيره وبيّنه، فهذا هو علم التشريح في طريقنا، وأما علـــم التشـــريح الثانـــي فهو أن تعلم ما في هذه الصورة الإنسانية من الأسماء الإلهية والنســـب الربانـــية، ويعلـــم هذا من يعرف التخلّق بالأسماء وما ينتجه التخلّق بها من المعـــارف الإلهـــية وهـــذا أيضاً قد تكلم فيه رجال الله في شرح أسماء الله كأبي حامد الغزالي وأبي الحكم عبد السلام بن برّجان الإشبيلي، وأبي بكر بن عبد الله المعافري[*] وأبي القاسم القشيري، ويتضمن هذا المنزل التكليف ورفعه من حيث ما فيه من المشقة لا من حيث ترك العمل..."[٢].

ويظهـــر لنا مدى موافقة ابن عربي لآراء الغزالي فيما أنشأه من مؤلفات، فهو فـــي ذكره لأعدى عدو للإنسان وطريق الخلاص منه يبين أن أبا حامد سبقه في تحديد موقفـــه مـــن هـــذا الأمر فقال في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة﴾[٣] وحظ الصوفي وكل موفّق من هذه الآية

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٣٤.

(*) المعافري: سبق التعريف به.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٤٩.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٢٣م.

أن ينظر فيها إلى نفسه الأمّارة بالسوء التي تحمله على ركب كل محظور ومكروه، وتعدل به عن كل واجب ومندوب للمخالفة التي جَبَلها الله عليها وهي أقرب الكفار والأعداء إليه فإذا جاهدها وقتلها أو أسرها حينئذ يصلح له أن ينظر في الأغيار على حسب ما يقتضيه مقامه... وهما شهوتا البطن والفرج اللتان تعبّدتا جميع الخلائق... حتى أفرد لهما الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رضي الله عنه كتاباً سماه "كسر الشهوتين" في إحياء علوم الدين له، وكذلك اعتنى به كبار العلماء..."[1]. فإذا كان هذا شأنه فيما يتعلق بالعلوم الصوفية وكبار المتصوفين، فهل أفاد من المسائل والقضايا الفلسفية التي عالجها فلاسفة المشرق والمغرب على حد سواء؟.

صحيح أن الفلسفة لم تكن بمعزل عن البحث في أمر الوجود، وأنها قامت على البحث في الوجود من حيث هو واجب وممكن، والتمييز بين موجود واجب الوجود بذاته وبين ممكن غير قابل للوجود بذاته، وهو ما تضمنته فلسفة كل من الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن باجه وابن رشد وغيرهم من فلاسفة المشرق والمغرب، إلاّ أن ابن عربي لم يكن ملتزماً بمنهج فلسفي نظري، ولم يتقيد بطريق الفلاسفة في الكشف عن أسرار الشريعة وأحكامها لأنها علوم خارجة عن قوة الفكر والكسب ولا تُنال إلاّ بالمشاهدة والإلهام وما شاكل ذلك لأنها علوم فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروع[*]، وهذا يختص به النبي والوليّ، فهو إذن علم موروث من الأنبياء، ولذا فإن ابن عربي يحذّر من الخلط بين الصوفي والفيلسوف وينبّه إلى ما بينهما من تباين، فليس الصوفي المحقق بفيلسوف بالرغم من معالجتهما لموضوع واحد، فيقول في ذلك منبهاً: "ولا يحجبنّك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النّبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم، إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها

---

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ٩٧.

(*) نفث الروح في الروع: إذا تجلى الحق لسرّ عبد ملّكه جميع الأسرار وألحقه بالأحرار وكان له التصرف الذاتي من جهة اليمين فإن شرف الشمال بغيره وشرف اليمين بذاته ثم أنزل شرف اليمين بالخطاب وشرف الشمال بالتجلي، (الفتوحات، الجزء الأول، ص ٩٦).

فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان، فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق أنه فيلسوف لكون الفيلسوف قد ذكر تلك المسألة، وقال بها، واعتقدها، وأنه نقلها منهم أو أنه لا دين له، فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له، فلا تفعل يا أخي، فهذا القول قول من لا تحصيل له إذا الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ولا سيما أن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها ولاسيما في ما وضعوه من الحكم والتبرّي من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نُثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة، وأنها حق، فإن الرسول ﷺ قال بها أو الصاحب أو مالكاً أو الشافعي أو سفيان الثوري... فكذلك خذ ما أتاك به هذا الصوفي واهتد على نفسك قليلاً، وفرّغ لِمَا آتاك به محلك حتى يبرز لك معناها...[1].

ويعزو ابن عربي سبب ضلالة الفلاسفة إلى تأثرهم بالفكر إذ أن الفكر يتعرّض للخطأ والصواب. ويرى في كتابه "الأسفار" أن الحق تعالى أثبت ثلاثة أسفار لا رابع لها... وهي سفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه فيقول في حق الفلاسفة: "فالمسافرون فيه طائفتان، طائفة سافرت بأفكارها وعقولها، فضلّت عن الطريق ولا بدّ، فإنهم ما لهم دليل في زعمهم يدل بهم سوى فكرهم وهم الفلاسفة ومن نحا نحوهم. وطائفة سافرت بهم فيه وهم الرسل والأنبياء، والمصطفون من الأولياء، كالمحققين من رجال الصوفية مثل سهل بن عبد الله وأبي يزيد وفرقد السنجي والجنيد بن محمد والحسن البصري..."[2] ويستند ابن عربي في ذلك إلى قصته مع قاضي قرطبة أبو الوليد بن رشد فيلسوف عصره الذي كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، وذلك في لقائه معه حين اجتمع به فقد شكر الله الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أرباب الفاتحين

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٣٢-٣٣.

(٢) ابن عربي، كتاب الأسفار، مخطوط، مكتبة ريجيا، برلين، ورقة ٤، ص ب. (وقد تم طبعه في القاهرة حديثاً بطبعة الشيخ عبد الرحمن حسن محمود في عالم الفكر).

مغـــالق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته[1] فهذا كان حال ابن عربي وهو صبي مـــا بقـــل وجهـــه ولا طـــرّ له شارب، فكيف بابن عربي وقد تحقق بالعلم اللّدنيّ وهو معـــتكف على مُراقبة قلبه عند باب ربه، ويتجلى لنا ذلك في رسالته إلى الفخر الرازي فـــي نصحه وتوجيهه إلى طريق المعرفة القلبية والاتجاه نحو العلوم الإلهية بدل النظر والفكـــر التـــي قامـــت عليها فلسفته، مما يدلنا على طول باعه في التصوف وبعده عن التفلســف ونفـــي التهمة التي ألحقها به خصومه إذ علومه فوق طور العقل، فما وجدت ســـبيلها إلـــى عقـــول أصحاب النظر الفكري فنراه يقول له: "... قد وقفت على بعض توالـــيفك وما أيدك به الله من القوة المتخيلة وما تتخيله من الفكر الجيد. ومتى ما تغذّت الـــنفس كســـب يديهـــا فإنها لا تجد حلاوة الجود والوهب، وتكون ممن أكل من تحته، والـــرجل من أكل من فوقه كما قال تعالى: **﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنـــزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم[2]﴾** وليعلم وليّ... إن الوراثـــة الكاملة هي التي تكون من كل الوجوه لا من بعضها، والعلماء ورثة الأنبياء، فينبغي للعاقل أن يجتهد لأن يكون وارثاً من جميع الوجوه ولا يكون ناقص الهمّة. وقد علم وليّ... أن حُسن اللطيفة الإنسانية إنما يكون بما تحمله من المعارف الإلهية وقبحها بضد ذلك، وينبغي للعالي الهمة أن لا يقطع عمره في المحدثات وتفاصيلها فيفوته حظه مـــن ربـــه، وينبغـــي له أيضاً أن يسرّح نفسه من سلطان فكره، فإن الفكر يعلم مأخذه، والحـــق المطلوب ليس ذلك، وأن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله... ويجل الله سبحانه وتعـــالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة، وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقّيه عند هذا من عـــالم الخيال... وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون معلمه وشاهده مؤنثاً متعلقاً بالأخذ من الـــنفس الكلية، كما ينبغي له أن لا يتعلق بالأخذ من فقير أصلاً وكل ما لا كمال له إلاّ بغـــيره، فهو فقير،... فارفع الهمة في أن لا تأخذ علماً إلاّ من الله تعالى على الكشف، فـــإن عـــند المحققيـــن أن لا فاعل إلاّ الله... واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ١٥٣-١٥٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٦م.

القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمم... فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري... فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه... ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك... أنه رآك وقد بكيت يوماً فسألك هو ومن حضر عن بكائك فقلت: مسئلة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي، فبكيت وقلت لعل الذي لاح أيضاً يكون مثل الأول، فهذا قولك. ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولاسيما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة، ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله ﷺ، فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿عبداً من عبادنا آتينه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنّا علماً ﴾[1]، ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة. وليعلم وليّ... أن كل موجود عند سلب ذلك السبب محدث مثله، فإن له وجهين: وجه ينظر به إلى سببه ووجه ينظر به إلى موجده وهو الله تعالى، فالناس كلهم ناظرون إلى وجوه أسبابهم والحكماء والفلاسفة كلهم وغيرهم إلاّ المحققين من أهل الله تعالى كالأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام فإنهم مع معرفتهم السبب ناظرون من الوجه الآخر إلى موجدهم[2]... ومن كان وجوده مستفاداً من غيره فحكمه عندنا حكم لا شيء، فليس للعارف معوّل غير الله البتة. وينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلاّ ما يكمل فيه ذاته وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة... وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه، وليس ذلك إلاّ علمان خاصة: العلم بالله تعالى والعلم بمواطن الآخرة... فينبغي للعاقل الكشف عن هذين العلمين بطريق الرياضة والمجاهدة والخلوة على الطريقة المشروطة[3]... وهذا آخر الرسالة.

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٦٥ك.

(٢) ابن عربي، رسالة الشيخ محي الدين بن عربي إلى الأمام الرازي، عالم الفكر، مصر، ص ١٤.

(٣) المصدر السابق، ص.ص ١-٢ وما بعدها.

هكــذا نجد ابن عربي لم يفد شيئاً من علوم الفلسفة في بناء علمه الروحي، ولم يأخذ بمنهج الفلاسفة في تحديده للطريق الصوفي، المؤدّي إلى المعرفة الذوقية بالكشف والمشــاهدة، فكان طلبه للعلم من الله يدعو إلى الإيمان بالعلم الوهبي غير المتعمل فيه فيقول: فالتسليم أولى بمن لم يذق مدارك الكشف ولا ظهر له سلطان فيها، فلو أنصفونا مــن نفوســهم وسلّموا لهذين الصنفين (الأنبياء والأولياء) أحوالهم لسعدوا في الدارين واســتفادوا..."[1]. ويقصــد بذلــك أصحاب علم الرسوم وأكثر أهل النظر الفكري من الفلاســفة وأصحاب الكلام، فهم يصدقون ببعض ما يأتي به أولياء الله مما يتحققون به مــن المواجيد والأسرار التي شاهدوها ووجدوها، فما وافق نظرهم وعلمهم صدّقوا به ومــا لم يوافق نظرهم وعلمهم ردّوه وأنكروه وقالوا هذا باطل لمخالفة دليلنا ولعل دليل هــذا المســكين لم يكمل أركانه وهو يتخيل أنه كامل...[2]. ولم يدر هؤلاء أن الله هو الــذي يهــب العلم كما وهب العقل[3] وكذلك قال: من ذاق لذة الوهب لم يفرح بالكسب ولا يقــدر على استعماله[4]. لذلك يدعو ابن عربي إلى أخذ العلم من الله مباشرة ويرى أن أفضــل مــا جاد به الله تعالى على عباده العلــم، فمن أعطاه العلم فقد منحه أشرف الصفات وأعظم الهبات[5]، ويقول شعراً:

فالعلم أشــرف مــا يؤتيه من منح ... والكشف أعظم منهاج وأوضحه
فإن سألت إلــه الحــق فــي طلب ... فسله كشفــاً فــإن الله يمنحـــه
وأدمن على القرع إن الباب أغلقه ... دعوى الكيان وَجُودُ الله يفتحه[6]

---

(1) ابــن عربــي، كتاب المسائل، ص ٦، وأيضاً التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، تقديم عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، (دون تاريخ). ص ٢٨.

(2) ابن عربي، كتاب الفناء، ص ٧.

(3) ابن عربي، كتاب القسم الإلهي، رسائل ابن عربي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٤.

(4) ابــن عربــي، كــتاب الشاهد، رسائل ابن عربي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨، ص ٧.

(5) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٦١.

(6) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٥٧.

ومــن هــنا تثبت رفعة المعلم على المتعلم واحتياجه إليه ولجوئه إلى فضله لذلك يقول منــبهاً للعقول والأفهام بما يلزم من الأدب مع الأستاذ: "إعلم أن المعلم على الحقيقة هو الله تعــالى، والعــالم كله مستفيد، طالب، مفتقر ذو حاجة، وهو كماله، فمن لم تكن هذه أوصــافه فقــد جهــل نفسه، ومن جهل نفسه فقد جهل ربه، ومن جهل أمراً فما أعطاه حقــه، ومن لم يعط أمراً حقه فقد جار عليه في الحكم وعرّا عن ملابسة العلم. فقد تبين لــك أن الشرف كله في العلم والعالم به بحسب ذلك العلم..."[1]. لذلك ينكر ابن عربي كل مصدر للعلم خارج عن العلم الإلهي، بل يصرح بأن علمه مستمد من الله وهو العلم الإلهــي الذي لا يخالطه فكر ولا نظر، ولم يتأثر به في علم الفلاسفة ولا المتكلمين ولا أهــل النظر فيصرح بذلك بقوله: "فالعلم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقــاء وبإنــزال الروح الأمين على قلبه وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبــت منه حرفاً إلاّ عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين.. ونبوة التكلف قد انقطعت عــند رســول الله محمد ﷺ، فلا رسول بعده.. إنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شــرّعه علــى ألسنة أنبيائه عليهم السلام وما خطّه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق.."[2].

وجملــة القول فإنّ ابن عربي لا يدين لأحد بعلمه، ولم يشر من قريب ولا من بعــيد إلــى تأثــره بفلاســفة عصــره ولا بعلماء أمته من أهل الظاهر، ولم يأخذ عن المتكلميــن مــا يوجب الإشارة إلى تأثره بهم، وبالرغم من سعة اطلاعه وغزارة علمه وتــنوع معارفــه، فــإن هذا لا يبرر دعوى المدعين بأنه تأثر بالقرامطة والإسماعيلية الباطنــية إذ لــم يكن باطني المذهب كما تأول المتأولون، ولم ينهج نهج إخوان الصفا المتأثريــن بالأفلاطونية المحدثة إذ أنه لم يكن للفلسفة سبيلاً إلى مؤلفاته لأن ما جاء به كــان من العلم اللّدنّي الذي يفوق طور العقل، ومن ثمّ فلا مجال للمقابلة بينه وبين أهل الفكر والنظر من القائلين بالفيض في إيجاد العالم على حين يقول المتصوفة بالتجلي إذ

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٩٩.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.

أن هـــناك فارقاً كبيراً بين التجلي عند المتصوفة والفيض عند الفلاسفة، ومن ثمّ فلا أثر للفلاسفة على تصوف ابن عربي خاصة مذهبه في وحدة الوجود.

كذلــك فإن ما نسب إلى ابن عربي من أنه ممثل الفلسفة الإشراقية لمدرسة ابن مســرّة لا يصـــدق على واقع ابن عربي، إذ أن الفلسفة الإشراقية تقول بنظرية العقول العشـــرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية[١]. كذلك الإشراق يقوم على الفيض لأن الأنـــوار تفيض من مصدر أساسي لها هو النور الإلهي، فتكون نتيجة لهذا الفيض النورانـــي عن الذات[٢]، وفيض الأنوار غير التجلي عند الصوفي. ولا شك أن تفصيل الفيوضـــات الإشراقية عند السهروردي وجعلها في مراحل متتابعة له غاية صوفيّة...، وذلـــك اســـتمرارية للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية الملفقة مع تيارات أخرى[٣]، فتكون الفلسفة الإشراقية بهذا الاعتبار بعيدة عن تصوف ابن عربي، لأن التجلي لديه لا يـــتم في مراحل متتابعة كالفيوضات، إذ يترتب على الصوفي العكوف على مراقبة قلبه عـــند بـــاب ربه حتى يفتح الله له الباب إليه، ومن هنا فإن ما جاء به قول الباحثين من وجـــود صلة ما بين المشائية والإشراق، وأن الحكمة البحتة أي المشائية مقدمة لا غنى عـــنها للحكمة الذوقية الإشراقية لدى السهروردي وابن عربي، كذلك أن ما يجمع بين الحكمتيـــن بذور أفلاطونية كامنة في الفلسفة المشائية[٤] فيه خروج عن طبيعة تصوف ابن عربي الذوقي الشهودي القائم على مجاهدة النفس وخلو الفكر من كل أمر، ويخبرنا ابـــن عربـــي "بـــأن هـــذه الطائفـــة عملت في تحصيل ذلك بطريق الخلوات والأذكار المشـــروعة لصـــفاء القلـــوب وطهارتها من دنس الفكر إذ كان المفكر لا يفكر إلاّ في المحدثـــات لا في ذات الحق وما ينبغي أن يكون عليه في نفسه... فتعملت هذه الطائفة فـــي تحصيل شيء مما وردت به الأخبار الإلهية من جانب الحق، وشرعت في صقالة قلوبهـــا بالأذكـــار وتـــلاوة القـــرآن وتفريغ المحل من النظر في الممكنات والحضور

---

(١) مدكور (إبراهيم بيومي)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص.ص ٥٣-٥٤.

(٢) أبو ريان (محمد علي)، أصول الفلسفة الإشراقية، مرجع سابق، ص.ص ١٧٤-١٧٥.

(٣) النشار (علي سامي)، قراءات في الفلسفة، مصر، ص ٨٣٢.

(٤) أبو ريان (محمد علي)، بحث عن شيخ الإشراق، ص ٣٧.

والمراقبة مع طهارة الظاهر بالوقوف عند الحدود المشروعة من غضّ البصر عن الأمور التي نهى أن يُنظر إليها من العورات وغيرها... ويزيل التفكير عن نفسه جملة واحدة، فإنه مفرّق لهمه ويعتكف على مراقبة قلبه عند باب ربه، عسى الله أن يفتح له الباب إليه ويعلم ما لم يكن يعلم مما علمته الرسل وأهل الله مما لم تستقل به العقول بإدراكه وأحالته، فإذا فتح الله لصاحب هذا القلب هذا الباب حصل له تجل إلهي أعطاه ذلك التجلي بحسب ما يكون حكمه، فينسب إلى الله منه أمراً لم يكن قبل ذلك يجرؤ على نسبته إلى الله سبحانه، ولا يصفه به إلاّ قدر ما جاءت به الأنباء الإلهية، فيأخذها تقليداً، والآن يأخذ ذلك كشفاً موافقاً مؤيداً عنده لما نطقت به الكتب المنزلة وجاء على ألسنة الرسل عليهم السلام.."[1]. ويردف ذلك بقوله: "وأكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقاً وشرباً فأنكروا مثل هذا من العارفين حسداً من عند أنفسهم"[2] كما أنهم "يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء وأن العلم لا يحصل إلاّ بالتعلّم المعتاد في العرف، وصدقوا فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلاّ بالتعلم وهو الإعلام الرحماني الرباني، قال تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علّم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾[3] ولكن علماء الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة وآثروا جانب الخلق على جانب الحق وتعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله... حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن لله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه... وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ولا غير مؤمن..."[4].

وهكذا فإن العلم الإلهي لا يخرج عن دائرة الحق ولا يتلقاه العبد إلاّ من لدن العزيز العليم لذا قال منبهاً "في إشارة تحقُّق" أن المعلم هو الحق، فليس لأحدٍ منّة على

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٢٧١-٢٧٢.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٧٢.

(3) سورة العلق، الآيات: ١، ٢ ، ٣، ٤، ٥.

(4) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٩.

أحـــد، فليشكر الواسطة من حيث الأمر لا من حيث الفعل ﴿أن أشكر لي ولوالديك إليّ المصير[1]﴾[2].

هكـــذا اتضـــح لـــنا أن المصادر التي استقى منها ابن عربي مذهبه في وحدة الوجـــود قـــد اختلفـــت وتعددت من مصادر قديمة غير إسلامية خاصة من حضارات الشـــرق القديـــم من الهند وفارس، إلى مصادر إسلامية كالكتاب والسنة والحديث وعلم أصول الدين والتصوف.

والآن ننـــتقل إلى الحديث عن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي في الفصل القادم من البحث.

---

(1) سورة لقمان، الآية: ١٤ك.

(2) ابن عربي، كتاب التراجم، ص ٣٢.

الفصل الثاني

مذهب ابن عربي الصوفي

أولا: مفهوم التوحيد ومعنى الوجود عند ابن عربي:

- معنى الوجود
- وحدة الوجود
- الوجود المطلق
- مراتب الوجود
- الجوهر والأعراض
- الذات الإلهية
- الاحدية والواحدية
- دائرة الوجود
- الوحدة والكثرة
- الذات والصفات

ثانيا: الصلة بين الله والعالم في مذهب ابن عربي:

أ- الفيض أو التجليات (قضية الخلق في مذهب ابن عربي)

ب- الفيض الإلهي

- تعقيب
- التجليات
- المشيئة الإلهية
- المدد الإلهي
- الغاية من الخلق
- معنى الخلق
- نفي الوجود من عدم

ثالثا: الحدوث والقدم (القول بالأعيان الثابتة):

- نفي فكرة الزمان عن الوجود (نفي الحركة والتبدل)

رابعا: الجبرية أو الحتمية في مذهب ابن عربي

خامساً: الفناء

أولاً: مفهوم التوحيد ومعنى الوجود عند ابن عربي:

يعتــبر التوحــيد مفهوماً دينياً وهو جوهر العقيدة الإسلامية وعينها وركيزتها الأساسية. فما التوحيد عند ابن عربي وما صلته بالوجود؟.

عــرّف ابــن عربي التوحيد[١] وحدد معالمه لدى أصحاب الأذواق والمواجيد، مســتنداً فــي ذلك إلى آيات من القرآن الكريم درج الصوفية على استخدامها في إثبات نظرياتهم وإقرار مذاهبهم، فجعل من التوحيد علماً ثم حالاً ثم علماً. كما حدد معنى كل علــم فقــال: "التوحــيد علــمٌ ثم حال ثم علم، فالعلم الأول توحيد الدليــل، وهو توحيد العامّة، وأعني بالعامة علماء الرسوم، وتوحيد الحال أن يكون الحــق نعتك فيكون هو لا أنت في أنت، ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[٢]. والعلم الثاني بعد الحال توحــيد المشــاهدة، فترى الأشياء من حيث الوحدانية، فلا ترى إلاّ الواحد، وبتجلّيه في المقامــات يكــون الوجــدان، والعالم كله وجدان، ينضاف بعضها إلى بعــض يسمى مركــباً، يكــون لهــا وجــه في هذه الإضافة يسمى أشكالاً، وليس لغير هذا العالم هذا المشهد"[٣].

لقــد شــرح ابن عربي حقيقة علم التوحيد وبيّن مرتبته من المعرفة، وخُطورة إفشــاء ســره بأنه كفر، فهو غير مقبول من العامة لقصور أفهامهم عن إدراك حقيقته، وقــد أشار إلى ذلك برسالة إلى الفخر الرازي حول ضرورة تكتّمه على سرّ الوحدانية بقولــه: "وحقيقــة علم التوحيد باطن المعرفة، وهي سبق المعروف إلى من به تعرّف بصــفة مخصوصــة لحبيب مقرّب مخصوص، لا يسع معرفة ذلك الكافة، وإفشاء سرّ الربوبــية كفــر، وقال بعض العارفين من صرّح بالتوحيد وأفشى سرّ الوحدانية فَقَتْــلُهُ أفضل من إحياء عشرة"[٤].

---

(١) ابن عربي، كتاب التجليات، رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/ ١٩٣٨م، ص ٢٧.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧م.

(٣) ابن عربي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢٧.

(٤) ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، مصدر سابق، ص ١٠.

أما مرتبة هذا العلم فلابن عربي نظرية خاصة تتسلسل فيها العلوم بحيث تتحدد معـالم ارتباطها بالأسماء الإلهية وأوصافها فيقول: "وفوق ذلك علم التوحيد، الإسم منه وحداني، فالتوحيد وصفه، وفوقه علم الاتّحاد فالوصف منه متّحد، وفوقهما علم الوحدانية فالإسم منه واحد، وفوق ذلك علم الأحدية، الإسم منه أحد، هذه أسماء لها صفات وأوصاف لها أنوار، وأنوار عنها علوم، وعلوم لها مشاهدات بعضها من بعض، ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾[1]"[2].

ورغم أن الذوق والوجدان هو أداة المعرفة عند ابن عربي، إلا أنه لا يحرم العقل لذة المعرفة بل يشركه في توحيد الألوهية، ويثبت له دوراً في إدراك هذه الوحدة لأن العقل لا يغيب عنه وجود خالق واجب الوجود بنفسه. فتوحيد الألوهية عنده نقيض توحيد الوجود، كما أنه يدرك النسب التي تظهر عنها الممكنات، وقبوله للرسالة النّبوية المنبئة عن كل ذلك بصدق وأمانة، وفي ذلك قوله: "إن الله أمرنا بالعلم بوحدانيته في الألوهية، غير أن النفوس لما سمعت ذلك منه مع كونها قد نظرت بفكرها، استدلت على وجود الحق بالأدلة العقلية، ضرورة، إن العقل يعلم وجود الباري"[3].

وقد وضع ابن عربي أكثر من صيغة لمفهوم التوحيد، فممّا جاء في مقدمة فتوحاته عن عقيدته الكبرى أو عقيدة العوام وعقيدة الخواص من معانٍ تتمشّى مع مفهومه عن التوحيد ما أورده الشعراني عنه في عقيدته المختصرة المبرّئة له من سوء الاعتقاد "بأنه ينبغي لكل مؤمن أن يصرّح بعقيدته، وينادي بها على رؤوس الأشهاد، فإن كانت صحيحة شهدوا له بها عند الله تعالى، وإن كانت غير ذلك بيّنوا له فسادها ليتوب منها..."[4].

وقد أشار ابن عربي إلى ما ينبغي أن يُعتقد في العموم وهي عقيدة أهل الإسلام مسلّمة من غير نظر إلى دليل ولا إلى برهان، وأنه حريّ بأن يشهد الإنسان في الدار

---

(١) سورة يوسف، الآية:٧٦ك.

(٢) ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، مصدر سابق، ص.ص ١٠-١١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٤.

الدنـيا علـى نفسـه بالوحدانية والإيمان فيقول: "فيا إخوتي المؤمنين ختم الله لنا ولكم بالحسنى، لمّا سمعت قوله تعالى عن نبيه هود عليه السلام حين قال لقومه المكذبين به وبرسـالته أني أُشهدُ الله وأشهدوا أني بريء مما تشركون فأشهد عليه السلام قومه... بالـبراءة مـن الشرك بالله والإقرار بأحديته... فيا إخوتي ويا أحبائي رضي الله عنكم، عبد ضعيف مسكين... وهو مؤلف هذا الكتاب ومنشئه أشهدكم على نفسه بعد أن أشهد الله تعـالى وملائكـته ومـن حضره من المؤمنين وسمعه أنه يشهد قولاً وعقداً أن الله تعـالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيته، منزه عن الصاحبة والولد، مالك لا شريك له، ملـك لا وزير له، صانع لا مدبر معه، موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده، بـل كـل موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده، فالعالم كله موجود به وهو وحدهُ متصـف بـالوجود لنفسه لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه بل وجود مطلق غير مقيد، قـائم بنفسـه لـيس بجوهـر متحـيز... مقدس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب والأبصـار، إذا شـاء استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذي أراده... ليس له مـثل معقـول ولا دلت عليه العقول، لا يحده زمان ولا يقله مكان، بل كان ولا مكان وهـو علـى ما عليه كان... فهو القيوم الذي لا ينام، والقهار الذي لا يرام، ليس كمثله شـيء... فهـو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شـيء علمـاً وأحصى كل شيء عدداً، يعلم السر وأخفى، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور... علم الكليات كما علم الجزئيات بإجماع من أهل النظر الصحيح واتفاق فهو عـالم الغيب والشهادة فتعالى الله عما يشركون، فعّال لما يريد... فما في الوجود طاعة ولا عصـيان ولا ربـح ولا خسران ولا عبد ولا حر... ولا يابس ولا رطب ولا قشر ولا لـب ولا شـيء من هذه النسب المتضادات منها والمختلفات والمتماثلات إلا وهو مُراد الحق تعالى، وكيف لا يكون مُراداً له وهو أوجده... يؤتي الملك من يشاء وينزع الملـك ممـن يشاء... لو اجتمع الخلائق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن يـريدوه مـا أرادوه... ولم يزل سبحانه موصوفاً بهذه الإرادة أزلاً والعالم معدوم غير

موجـــود وإن كان ثابتاً في العلم في عينه... كل ما سواه تحت سلطان قهره ومتصرف عن إرادته وأمره... وقد قال تعالى: ﴿ما يُبدّل القول لديّ وما أنا بظلام للعبيد﴾[1]، لتصـــرُّفي في ملكي وإنفاذ مشيئتي في ملكي... فهذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سُئلها حيثما كان نفعنا الله وإياكم بهذا الإيمان وثبتنا عليه عـــند الانـــتقال من هذه الدار إلى الدار الحيوان وأحلّنا منها دار الكرامة والرضوان... فـــالحمد لله الـــذي هدانـــا لهـــذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق"[2].

وهناك صيغة أخرى لمفهوم التوحيد لديه متمثلة بالعدد أعانته على بسط قضيته في إطار ديني لم يخرج فيه عن المألوف لدى الصوفية في استنادهم إلى الكتاب والسنة فـــيقول: "مهمـــا نظرت الوجود جمعاً وتفصيلاً، وجدت التوحيد يصحبه لا يفارقه البتة صـــحبة الواحـــد للأعـــداد، فإن الإثنين لا توجد أبداً ما لم يُضف إلى الواحد مثله، ولا تصـــح الـــثلاثة ما لم تزداد واحداً على الإثنين، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فالواحد ليس بعـــدد، وهو عين العدد، أي به ظهر العدد، فالعدد كله واحد، لو نقص من الألف واحد انعدم الألف، وحقيقته بقيت حقيقة أخرى، وهي تسعمائة وتسعة وتسعون، لو نقص منها واحـــد لذهـــب عينها، فمتى انعدم الواحد من شيء عدم، ومتى ثبت وُجد ذلك الشيء. هكذا التوحيد فإن حقيقته ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾[3]"[4].

ولمـــا كانـــت غاية الصوفي في التوحيد هي إبراز الوحدة الإلهية، فقد وضحت هـــذه الغاية في القرآن واستدل ابن عربي على تأييد وجهة نظره بالاستناد إلى قول الله عز وجل: ﴿شهد الله أنه لا إله إلاّ هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط، لا إله إلاّ هـــو العزيز الحكيم﴾[5]. وكذلك ما جاء في الحديث قوله ﷺ: "أن تشهد أن لا إله

---

(١) سورة ق، الآية: ٢٩ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٦ وما بعدها (انظر الشعراني، اليواقيت، ص ٦ وما بعدها).

(٣) سورة الحديد، الآية: ٤م.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٧٩-٨٠.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٨م.

إلاّ الله وأن محمــداً رســول الله"[١]. فقال تعالى: وأولوا العلم ولم يقل أُلوا الإيمان، فلم تكن شهادته سبحانه بالتوحيد لنفسه عن خبر فتكون إيماناً، وبهذا أشرك ﴿أولوا العلم﴾ والملائكة مع الله في الشهادة، وفي هذا الصدد يحدد لنا ابن عربي مصدر التوحيد عنده إن كان الخبر الإلهي أو العلم النظري ومدى صحة كل منها فيقول: "من حصّل التوحيد مــن طــريق العلــم الــنظري أو الضروري لا من طريق الخبر كأن يقول: وشهدت الملائكــة بتوحــيدي بالعلم الضروري من التجلي الذي أفادهم الله وقام لهم مقام النظر الصــحيح مــن الأدلــة، فشــهدت لي بالتوحيد كما شهدتُ لنفسي وأولوا العلم بالنظر العقلــي..."[٢]، هذا من حيث العلم النظري الذي عَلِمَه أولوا العلم، أما الناحية الإيمانية فــي هذا التوحيد فقد جعله في المرتبة الثانية من العلماء فقال: "وهو الذي-أي الإيمان- يعــوّل عليه في الشهادة فإن الله أمر به، وسمّيناه علمــاً لكون المخبر هــو الله فقــال: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾[٣] وقال تعالى ﴿وليعلموا أنما هو إله واحد﴾[٤] فَيَلْزِم أهل كــل زمان الإيمان، فعمّ بهذا الكلام جميع العلماء بتوحيد الله، المؤمن منهم من حيث ما هو عالِم به من جهة الخبر الصدق الذي يقيّد العلم لا من جهة الإيمان"[٥].

ويميز ابن عربي بين التوحيد الحقّي (الإلهي) والتوحيد الخلقي، فلكلٍ توحيدُه لا يشــرك فيه من هو سواه، وما يُؤمَر به العبد من أمر التوحيد غير خليق بالحق لمباينته للخلق، إذ لا مناسبة بين الله وخلقه، ويوضّح هذا الأمر بقوله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إلــه إلا هــو، خالق كل شيء فاعبدوه﴾[٦]. فهذا توحيد الرب بالاسم الخالق، وهو

---

(١) الحديــث: أخــرجه الــبخاري في جامعه، الجزء الأول، ص ١٩٢، في الإيمان برقم ٤٧، ومسلم الجزء الأول، ص ١٨، كتاب الإيمان، وأبو داود في السنن،الجزء الثاني، ص ٥٢٦، والترمذي في الإيمان برقم ٢٦١٣، وأحمد في مسنده، الجزء الأول، ص.ص ٢٧-٥١-٥٣-٩١٣، الجزء الثاني، ص ١٠٧، وابن ماجه، الجزء الأول، ص ١٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٢٥.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩م.

(٤) سورة محمد، الآية: ٥٢ك.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٢٥.

(٦) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢ك.

توحيد الهويّة، فهذا توحيد الوجود لا توحيد التقرير، فإنه تعالى أمر بالعبادة ولا يأمر بالعبادة إلا من هو موصوف بالوجود، وجعل الوجود للرب، فجعل ذلك الاسم بين الله وبين التهليل، وجعله مضافاً إلينا إضافة خاصة إلى الرب،... فهي إضافة خُصوص لتوحّده في سيادته ومجده، ومن وجب وجوده فلا يقبل العدم كما يقبل الممكن، فإنه الثابتُ وجوده لنفسه"(١).

وهكذا فإن التوحيد المنسوب إلى جانب الحق هو منزه من أن يُنسب إلى غير الحق، فهو المنزّه على الحقيقة، لأنه لا يجوز أن يوصف به غير الحق فيما يعطيه اللفظ، وذلك كالمشاركة الحاصلة في إطلاق لفظ الوجود والعلم والقدرة وسائر الأسماء في حق الحق والخلق: "فإنه توحيد الذات في جميع الوجوه، ولا يوصف بهذا التوحيد غيره لا في اللفظ ولا في المعنى... وإذا كان تنزيه التوحيد مُتَعَلّقَةُ الحق سبحانه، فيكون منزّهاً من حيث ذاته بلسان عين هذا الوصف الذي هو التوحيد له، كثناء لسان صفة الكرم بالكريم لقيامه به، لا بقول القائل ودليل الناظر، فإنه سبحانه واحد، فقد كان له هذا الوصف ولا أنت، وله هذا الوصف وأنت أنت"(٢). ولهذا قيل من صحّ له قَدم في التوحيد انتفت عنه الدعاوى من غير رياء وإعجاب، فإنه يجد جميع الصفات المحمدية لله لا له، والعبد لا يُعجب بعمل غيره ولا بمتاع غيره"(٣). ويرى في التوحيد بحراً عميقاً لا يُعلم له قرار إلا ذوقاً فقال في تجلّي بحر التوحيد: "التوحيد لجّة وساحل، فالساحل ينقال واللجّة لا تنقال، والساحل يُعلم واللجّة تّذاق، وقفت على ساحل هذه اللجة ورميت ثوبي وتوسطتها فاختلفت عليّ الأمواج بالتقابل، فمنعتني من السباحة، فبقيت واقفاً لا بنفسي..."(٤).

ويتميز ابن عربي عن غيره من أهل التوحيد بظهور لون خاص من التوحيد عنده وعند أتباعه والمتأخرين من الصوفية كان نتيجة لسلوكهم الخاص، عُرف في

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص.ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٦٤.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، مجلد ٥، ص ١٩٧.

(٤) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٣٣.

تـــاريخ الفكـــر الإنســـاني "بالتوحـــيد الوجودي"[1] وهو يهدف إلى إدراك معين للوحدة الإلهـــية، وتصور خاص لها على صعيد الوجود المطلق، ولهذا لا يمكننا أن نجزم بأن أصـــحاب هذا المذهب التوحيدي، وخاصة محي الدين بن عربي ومدرسته قد أخذوا فيه بالفكـــر الـــنظري الفلسفي، أو أنه نتيجة الفناء الكامل عندهم، إنما توحيدهم هو توحيد المُشـــاهد الصـــاحي الـــذي عبّر عن الرؤية بعين بصيرته، فأثار حوله الشكوك وأنشأ الخـــلاف بيـــن دارســـيه، ممـــا جعل البعض يعتبر أن نتائجَه نظريّة فلسفيّة على حين اعتبرها البعض الآخر ثمرة سلوك ونتيجة مجاهدات ورياضات روحية وسمو روحي، وربمـــا كـــان هـــذا المبدأ التوحيدي الإلهي في دائرة "الأثولوجيا" هو الذي دعا أنصار "التوحـــيد الوجودي" إلى الأخذ بفكرة وحدة الوجود كمنطلق لهم في دائرة "الأنطولوجيا" وتمكـــنوا بذلـــك من التمييز بين نوعين من التوحيد: "توحيد ألوهي" وهو القول بوحدة الإلـــه "وتوحيد وجودي" وهو القول بوحدة الوجود. ويروْن أن بين هذين الضربين من التوحـــيد نوعـــاً من التكامل إذ أن كلاً منهما مكملاً للآخر ولا يصح بدونه، إذ أن كل ثنائية في صعيد " الوجود المطلق" هي في الحقيقة ثنائية في صعيد "اللاهوت المقدس". وهـــذا مـــا يؤكد لنا بأنه إذا ثبت أن ثمّة وحدة إلهية في مستوى "الأثولوجيا" فلا بد من التأكـــيد بأن ثمة وحدة وجودية مطلقة في مستوى "الأنطولوجيا" ذلك لنفس السبب الذي عنه وجد التوحيد الأول[2].

وهكـــذا يمكنـــنا القـــول بأن التوحيد بمفهومه الخاص لدى ابن عربي ونظرته الخاصة إليه يعتبران المدخل الأساسي إلى وحدته الوجودية، والتي حددت مقام الممكن مـــن الواجب وقيامه به، إذ أنه لو استقل عنه بالوجود ولو للحظة لاستغنى عن موجده في هذه اللحظة وشاركه من حيث الغنى بالألوهية. وعليه: فإن توحيد الألوهية لدى ابن عربي يقتضي بالضرورة توحيد الوجود. فما معنى الوجود لديه؟

---

(١) يحـــيى (عـــثمان)، نصـــوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، (الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ٢٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

- معنـــى الوجـــود:

لعل معنى التوحيد يرتبط لدى ابن عربي بالوجود بمقتضى توحيد الألوهية، فما معنى الوجود عنده؟ وما طبيعته؟ وما حقيقته؟ وهل هو مطلق؟ وهل هناك سبب أو علة لوجـــوده؟ وهكذا. فإن مبحث الوجود على سعته يتناول طبيعة الموجود وحقيقته وأصله وعلـــته، أي يتناول المخلوق والخالق. لهذا ينبغي أن نعرض لفكرة الوجود لمعرفة كل مـــا يـــدور حولهـــا من تساؤلات. وفكرة الوجود لها معنيان: أولاً ملاحظة الوجود من حيـــث مظاهـــره الخارجـــية، وثانياً: من حيث حقيقته الذاتية، إذ أن الوجود له أحوال ودرجـــات، فهناك الوجود المادي والعنصري والنباتي والحيواني والروحي، ولهذا كان المدرسيّون- كما يرى عبد الرحمن بدوي- والفلاسفة المسلمون يميزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات ويرون أن لفظ الوجود لا يدل على صفة بدرجة واحدة، فالوجود فـــي الجوهـــر أقوى منه في العرَض، والوجود في الله أقوى منه في الإنسان، ذلك أن وجـــود الله وجـــود بذاته، بينما وجود الإنسان وجود بغيره[1]. بينما يرى الصوفي أن وجـــود كل شيء سوى الله هو وجود عرَضي، وأن الوجود الحق هو وجود الله وحده، إذ أن الله هو الوجود كله ولا موجود غيره.

كمـــا أن هـــناك تميـــيز بين نوعين من الوجود في مظاهره الخارجية وحقيقته الذاتـــية: فـــيرى الـــبعض أن الوجـــود بالمعنى الأول هو الإيجاد أي الخلق والإبداع للموجـــودات في صورها الوجودية، شخصية كانت أم مادية، ابتداء من المادة الصمّاء حـــتى الـــروح الأعظم فكل ما في العالم من كائنات منظورة وغير منظورة هي مظهر لهـــذا الوجـــود الواحد وأثر من آثاره، وهذا الإيجاد متميز عن الموجودات بأسرها من حيث ماهيتها ووجودها. أما الوجود من حيث هو في حقيقته الذاتية، وبغض النظر عن تعيناته الخارجية فيرون فيه الوجود المطلق الذي لا بشرط شيء، فهو إذن غير الوجود الذهني، وغير الوجود الخارجي اللذان هما أثران من آثاره ومظهران من مظاهره. كما أنـــه لا يمكـــن أن يكون مقيداً بالإطلاق كما هو مطلق عن التقييد، وفي التقييد، وليس

---

(1) بـــدوي (عـــبد الرحمن)، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط أولى، الكويت، سنة ١٩٧٥، ص.ص ١٧٥-١٧٦.

بكلـــيّ ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته[1]. إنما هو الوجود الذاتي الواجب الذي لا يقبل العدم لا أزلاً ولا أبداً، ويكفي المكلف أن يعرف أنه تعالى موجود وجوداً، ولا يجب أن يُعرف أن وجوده تعالى عين ذاته أو غير ذاته لأن ذلك من غوامض علم التوحيد.

ولمـــا كـــان هذا معنى الوجود لدى أصحاب الفكر والذوق، فما مفهوم الوجود لدى ابن عربي؟

يضـــع ابـــن عربـــي تساؤلات عديد حول الوجود يوردها في رسائله القصيرة فـــيقول فـــي رســـالة الانتصار: هل هذا الوجود هو وجود الذات نفسها أو غيرها؟ هذا الوجود هل هو من الوجود الذي يصحّ بعده الرجوع؟ هذا الوجود هل يبقى معه رسم أم لا؟ هـــذا الوجود هل هو وجود مكاشفة أو هو وجود مُشاهدة؟ هذا الوجود هل هو من مدركـــات السرّ خاصة أم لا[2]؟ فهذه التساؤلات التي تعبّر عن روح مذهبه في الوجود وطبيعـــته، وما يتضمنه من مفهوم يتعلق بوجود الذات، والسبيل إلى إدراك هذا الوجود بالمكاشـــفة أو المشـــاهدة عن طريق القلب الذي وسع العلم الإلهي بعد أن صفت النفس وبلغـــت درجـــة عالـــية مـــن الشفافيّة الروحية بعيداً عن أدران المادة وشوائبها، فكلها موضـــوعات فوق طور العقل، لا دخل له في الإجابة عليها ويعطيه الكشف من المقام الـــذي وراء طـــور العقل، وهذا ما جعل ابن عربي وغيره من أصحاب وحدة الوجود يلجـــأون إلـــى اســـتخدام الرمـــز والإشارة للتعبير عن مواجيدهم وتصوير مشاعرهم وأذواقهـــم فـــي حالات وجدهم، فاستغلقت مفاهيمه على غيرهم ضناً بعلمهم على غير أهله وحرصاً عليه من انكشاف أمره، ويقول ابن الخطيب في هذا الصدد: "وينفرد بسرّ الوجود المكتوم من بلغ درجة العارفين، وهم أهل التحقيق، والتحقيق يطلقونه على هذا العلـــم، وأن العلمـــاء بالله ومن فوقهم أنبياء الله ورسله وأوليائه علموه وخَصّوا به من رأوه أهلاً له، ودعوا الخلق إلى الله من باب التلبيس والحجب لقصر عقولهم عن ذلك"[3].

---

(١) يحيى (عثمان)، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

(٢) ابن عربي، كتاب الانتصار، (رسائل)، الجزء الثاني، ص.ص ١٣-١٤.

(٣) ابن الخطيب (محمد بن عبد الله)، لسان الدين، روضة التعريف، مرجع سابق، تحقيق عطا، مصر، ص ٦٠٦.

ولقد أدرك ابن عربي في تصويره للوجود عن طريق الذوق والمكاشفة حقائق وأمور من وراء طور العقل يعجز العقل عن إدراكها قال فيها: "ثم أظهرت أسراراً وقصصت أخباراً لا يسع الوقت إيرادها ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها[1] فوُصفت بأنها خارجة عن المألوف لدى العقل، وما هي في الواقع سوى حقائق إلهية أدركها القلب بعد أن خلص من شوائب المادة وأدرانها، فعبّر عنها بصورة رمزية مختلفة، دقّت على الأفهام وجهلتها العقول وحسبتها أنها ليست من الحقيقة في شيء، وقد تولّى تلاميذ ابن عربي وشارحوه من بعده حلّ هذه المعضلة حيث أخذ كل من صدر الدين القونوي والقاشاني وبالي أفندي وجامي ومن تبعهم من مدرسة ابن عربي أمثال عبد الكريم الجيلي وعبد الغني النابلسي فيما بعد والبكري والأمير عبد القادر الجزائري وغيرهم ممن درسوا ابن عربي، فاعتنوا بتوضيح مغاليق كلامه ورد افتراءات المنكرين عليه وتنقية مؤلفاته مما لحق بها من الدّسّ والغلط من المتجنّين عليه.

ويحدد لنا ابن عربي مفهومه للوجود فيقول بأنه هو "الله تعالى" وهو "الخير المحض" لأن "الله" بمعنى "الوجود" هو "الخير" وهو ضدّ العدم، لأن العدم لا وجود له، وعليه فإن الوجود بمعنى "مصدر الإيجاد" مفارق تماماً لمعنى الوجود المحض لديه، فيقول: "إنه تعالى الوجود، فلا يعطي إلا الوجود، لأن الخير كله بيده، هو الوجود، والوجود هو الخير كله"[2]. فانتفى بذلك معنى العدم عن الحق لأنه خير ووجود، ولذا قال: "أنه لما كان هو الخير المحض، فإنه الوجود الخالص المحض، الذي لم يكن عن عدم، ولا إمكان عدم، ولا شبهة عدم، كان الخير كله بيديه"[3]. ويعمد النابلسي إلى توضيح معنى الوجود بقوله: بأن الوجود هو الله تعالى لا أن الموجودات هي الله سبحانه وتعالى على ما وجدناه في الكتاب والسنّة. هذا ضد مقالة الزنادقة والملحدين بأن حقيقة الوجود الحق هي حقيقة جميع المخلوقات والمخلوقين وما إلى ذلك[4]. ويقول

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، (صادر)، ص ٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٣٨٥.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات المكية، تحقيق/ف٢/٣٥٢، الجزء ٣٦، ص.ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٤) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود وخطاب الشهود في التصوف والصوفيين، مخطوط، الظاهرية، دمشق، ص ٢١٥.

أيضاً: ذلك أنه كان- الوجود- ولا موجودات، وليس من شرط الوجود في كونه وجوداً أن يوجـــد له موجودات، فإنه وجود لنفسه لا لكونه وجوداً للموجودات، وجميع ما عدا الوجـــود مفتقر إلى الوجود"[١]. ويزيد عفيفي توضيح ذلك بقوله: "وما ثم إلا هو" إشارة إلـــى مذهـــبه فـــي طبيعة الوجود، وإنه خير على الإطلاق، وخلاصة هذا المذهب أن الوجـــود خـــير لا شرّ فيه وحُسنٌ لا قبح فيه... ما ثمّ في الوجود إلا الخير لأن الوجود نَفَـــسُ الرحمٰـــن الذي هو الخير في ذاته، ولأن الخير مرادف للوجود، والشر مرادف للعدم، فيلزم أن كل ما هو متحقق بالوجود خير"[٢].

ويضيف ابن عربي إلى صفة الخير للوجود أنه نور أيضاً، كون النور واسطة فـــي إزالة الظلمة من النفس، وعين وجود الحق عين نوره، فهو نور، ويستند في ذلك إلى قوله عز وجل: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾[٣] وقوله في معرض الامتنـــان: ﴿وجعلـــنا لـــه نوراً يمشي به في الناس﴾[٤] وما يمشي إلا بذاته، فعين وجوده عين نـــوره، وليس وجوده سوى الوجود الحق وهو النور، فهو يمشي في الناس بربه وهم لا يشـــعرون، كما قال: "إذا أحب الله عبداً كان سمعه الذي يسمع به. وذكر في هذا الخبر جمـــيع أعضـــائه وقـــواه إلى أن قال: ورجله التي يسعى بها، وما مشى في الناس الا برجله في حال مشيه بربه، فهو الحق ليس غير..."[٥].

ويجيـــب القاشـــاني على سؤال ابن عربي حول الوجود: هل هو وجود الذات نفســـها أم غـــيرها؟ فالذات الأحدية ليست إلا الوجود البحت الخالي من كل شرط، لأنه مجـــرد عـــن كـــل نسبة أو إضافة، وهو الواجب بذاته، وقد أشار إلى ذلك في شرحه للفصوص بقوله: "إن حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيـــث هـــو وجـــود لا بشرط اللاتعيّن ولا بشرط التعين فهو من حيث هو مقدس عن

---

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود وخطاب الشهود، مصدر سابق، ص ٢١٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ٣٣٩.

(٣) سورة النور، الآية: ٣٥م.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٢٢ك.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص.ص ٤٠١-٤٠٢.

النعوت والأسماء لا نعت له ولا رسم ولا إسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه، وليس هو بجوهر ولا عرض... كذلك إن الوجود بذاته وجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره، وهو المقوّم لكل موجود سواه، لأنه موجود بالوجود، وإلا لكان شيئاً محضاً، فهو الغني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر إليه، وهو الأحد الصمد القيّوم"[١].

ومن هنا فإن قول القائلين من مشايخ هذه الطائفة العلية بأن الله عين الوجود أرادوا به الوجود الموجود بذاته، المتعين في الخارج بذاته، ومن هنا جاء قول ابن عربي "فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا ذات الحق تعالى[٢]. وعليه: فذاته تعالى هي الوجود، وليس الوجود خلاف الحق، ولهذا فقد حصر ابن عربي وجود الموجودات في قبضة الحق لإضافة الوجود إليها، وظهورها به، ونفي قدرتها على الوجود بمعزل عن الله لاستحالة ذلك: "فإن كل ما سوى الله لا يمكنه الخروج عن قبضة الحق، فهو موجدهم بل(هو سبحانه) وجودهم، ومنه استفادوا الوجود، وليس الوجود خلاف الحق ولا خارجاً عنه يعطيهم منه، هذا محال، بل هو(سبحانه) الوجود، وبه ظهرت الأعيان"[٣].

ولابن عربي اتجاه خاص في نفي المثلية عن الحق إذ لا شيء في الوجود يماثل الحق من حيث هو وجود، فذلك محال إذ ليس ثمّة غير الحق، وهذا عين التوحيد عنده، فهو يرى الوحدة الكاملة للحق بقوله: "قال تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾[٤] أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل الحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلاً له أو خلافاً، فإن هذا مما لا يُتصور، فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق، وهو واحد، فليس ثمّ شيء له مثل لأنه لا يصح أن

---

(١) القاشاني (عبد الرزاق)، شرح على فصوص الحكم لمحي الدين بن عربي، المطبعة الميمنية، مصر، ص ٣.

(٢) البرزنجي (محمد بن عبد الرسول)، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٨٥.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات المكية، مرجع سابق، (ف ٢٠٦)، الجزء السادس والثلاثون، ص ١٦٧.

(٤) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

يكـــون ثـــمّ وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة أن تجمع الوجود عليه، فيكون هو عين الوجود"[١].

هكـــذا يصـــف ابن عربي الحق بالوجود على حين ينفي ذلك عن الموجودات لافـــتقارها إليه تعالى وانعدام كل شيء معه، فالله هو الموصوف بالوجود على الحقيقة ولا شيء من الممكنات موصوف بذلك، فالحق هو عين الوجود وذلك مصداقاً لقوله ﷺ "كان الله ولا شيء معه"[٢] وهذا حكم بالوجود للحق دون سائر الأشياء فهو إذن الوجود الحـــق. لذلـــك يميز ابن عربي بين الوجود بالمعنى "الحقي" أي ما يتعلق بالحق أو الله وبيـــن الوجـــود الكوني بمعناه كل ما سوى الله تعالى. فلكل وجود من هذين الوجودين مفهومـــه الخـــاص لديـــه، وقد رأينا ما عناه بالوجود أنه "عين الحق". وما يعنينا الآن معـــرفة الوجود بمعنى الموجود، وقيامه إنما بذلك الوجود الواجب بذاته، فإذا زال بقي الوجـــود كما هو، ولولاه لما كان موجوداً، وعليه فالوجود غير الموجود، إذ أن الوجود هو الواجب، والموجود هو الممكن، وهو العالم، وفي ذلك نجده يقول:

نـــون الوجـــود تدل نقطة ذاتهـــا ... في عينهـــا علـــى معبودهـــا،
فوجودها مـــن جـــوده ويمينـــه ... وجميع أكوان العلا مـــن جودهـــا
فانظر بعينك تصف عين وجودها ... من جودها تعثـــر على مفقودها [٣]

نتبين من خلال هذه الأبيات أن الوجود مرتبط بوجوده تعالى وبجوده، لأنه قائم بذاتـــه، وقـــد أطلق الحق تعالى إسم الوجود من حيث هو قائم بذاته، وتقوم به الأشياء، فهـــو جـــود ووجود في آن معاً، وتسميته تعالى بالوجود من باب تسمية الشيء بجنسه، والله تعـــالى ليس بشيء ولا من شيء، فهو وجود كامل جواد، مريد لكل شيء بجوده، ومـــن هنا فإن الوجود بمعنى الكون يرتبط بوجود الحق من حيث كرمه وجوده، وليس هـــو الإسم الذي يُعرف به الحق لدى أصحاب وحدة الوجود، إذ أنه الوجود الواحد من غير مشاركة، ومن ثم نجده يقول:

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٦٨٠.

(٢) الحديث: "كان الله ولا شيء معه" سبق تخريجه.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٩٨.

إن الوجود بجــود الحق مرتبط وكلنا فيه مســرور ومغتبـــط
إن الذي تُوجد الأعيان همّتـــــه هو الوجود الذي بالجـــود يرتبط
لو أنّ ما عنده عندي لقلــت بـــه لكنـــي مُفلسٌ لـــذاك نشتـــرط[١]

كذلـــك، يرى أن لفظ الوجود يحمل من المعاني ما له دلالات مختلفة، فهو أولاً بمعنى الإلـــه، كذلـــك الوجود بمعنى الكينونة، فيجعل من لفظ الوجود دلالة واضحة لما يرمي إلـــيه من معنى يصور الوجود الإلهي وترتيب الموجودات بفعل هذا الوجود الحق الذي هو أصل كل موجود، يقول:

الحمـــد لله الـــــذي بـــوجـــوده ظهر الوجود وعالم الهيّمـــــان
والعنصر الأعلـــى الذي بوجوده ظهرت ذوات عوالـــم الإمكـــان
من غير ترتيب فـــلا متقـــــدم فيــــه ولا متأخـــــر بــــــالآن
حتـــى إذا شاء المهيمن أن يرى مـــا كـــان معلومـــاً من الإمكان
فتـــح القدير عوالـــــم الديـــوان بوجود روح ثم روح ثـــانـــــي
ثم الهيولي، ثم جســـم قابــــــل لعوالم الأفلاك والإمكـــــان[٢]...

فهـــذا ترتيب الأمر الذي أنشأ الله تعالى عليه العالم ابتداء، ومصدره هو الوجود الإلهي الـــذي بجوده أنشأه وجعل فيه التفاضل بين المعلومات جميعها. فأصبح الوجود الكوني كله فاضلاً ومفضولاً، مما أدى إلى المساواة، بل إلى القول "لا فاضل ولا مفضول"، بل وجود شريف كامل تام لا نقص فيه، لأنه مستند في وجوده الكوني إلى حقيقة إلهية، بل إلـــى وجـــود إلهـــي فلا تفاضل إذن في الله، إذ الأمر الواحد لا يفاضل نفسه، كذلك لا مفاضـــلة بين العالم من هذا القبيل، وهو الذي يرجع إليه الأمر من قبل ومن بعد، وهو الـــذي عـــوّل عليه أهل الجمع والوجود في إقرارهم الوحدة لهذا الوجود الحق الواحد، ولهذا يسميهم ابن عربي أهل الجمع لأنهم أهل عين واحدة كما قال تعالى: ﴿**وما أمرنا إلا واحـــدة**﴾[٣] وفي هذا تثبيت لقول أهل الوحدة بأن الوجود وهو الله واحد لا شريك

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٧٤.
(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٥٨٤.
(٣) سورة القمر، الآية: ٥٠ك.

لـــه، وقـــد كـــان ولا شـــيء معه. ويبين الشعراني ما حصل من لبْس في تحديد معنى الوجـــود بمعنى الحق والوجود الكوني عند العامة، فهم لا يفرقون بين التسميتين بسبب نظـــرهم إلى أنفسهم، وتوهمهم أن الكون دليل على الله تعالى، فهم ينظرون إلى أنفسهم ثـــم يســـتدلون على الله، وما علموا أن كونهم ينظرون راجع إلى حكم كونهم متصفين بـــالوجود، ويعرّف لنا الوجود الإلهي بقوله: "فالوجود هو الناظر وهو الحق تعالى، فلو لـــم تتصف ذاتهم بالوجود فبماذا كانوا ينظرون، فما نظر هؤلاء إلا الحق بالحق، فأنتج الحـــق نفوســـهم فقالوا: عرفنا الله بالله"[1] هذا ما ذهب إليه المحققون من أهل الطريق، فهـــو تحصـــيل حاصل، فإذا ضُرب الواحد بالواحد كان الخارج واحد، فوجود واجب الوجود عين ذاته لا غيره.

وللوجـــود معانٍ مختلفة متمايزة لدى ابن عربي فهو يميز بين الوجود الخاص والوجـــود العام والثاني هو عبارة عن الثبوت والحصول والتحقق، لأنه زائد على سائر الموجودات في الذهن لا في الخارج، فهو معدوم في الخارج. أما الأول فهو عين ذاته لأنـــه لـــو لم يكن عينه بل كان غيره لكان موجوداً خارجياً، فكان صفة وعارضاً لذات الباري، لا بد له من علة ومحتاجاً في وجوده إلى غيره. ويلزم من ذلك أن يكون ممكناً بالغـــير وهـــذا مما لا يجوز في حقه تعالى، وعليه فإن العالم بوجوده ليس بخارج عن وجـــود الله، بـــل هـــو أمره، فالعالم كما يراه ابن عربي ليس سوى كتاب سُطّرت فيه حـــروفه وهـــي الموجـــودات جميعها، وهذا جميعه في رقٍّ[*] منشور[2] لا يخرج عن وجـــود الله لأن وجـــوده عيـــنه، بل هو الوجود، وليس وجود العالم سوى للرحمة، إذ بظهـــوره يُعقـــل ويُعلـــم مـــا فـــيه وما يدلّ عليه. وخلقُ العالم حكمة من الله لتعرف الموجـــودات حقهـــا من العطاء الإلهي قبل العطاء الكوني، وهذا من سرّ الإيجاد الذي أجـــاده الله علـــى الموجـــودات، ويشير إلى ذلك فيقول: "وصورة الحكمة التي أعطاها

---

(1) الشعراني (عبد الوهاب)، الموازين الذرية المبينة لعقائد الفرق العلية (كتاب مفتاح الذرية في اعتقادات الصوفية)، مخطوط، مكتبة خاصة، دون ترقيم.

(*) رِقّ: الصحيفة البيضاء، (المنجد).

(2) سورة الطور، الآية: ٣ك.

الحكـيم الخبـير لأهل العناية علم مراتب الأمور، وما تستحقه الموجودات والمعلومات مـن الحق الذي هو لها وهو إعطاء كل شيء خلقه إعطاءً إلهياً، لتعطي كل خلق حقه إعطـاءً كونياً بما آتانا الله، فتعلم بالقوة ما يستحقه كل موجود في الحدود، وتَفصِّله بعد ذلـك بـالقول..."[1] فالعالم بهذا المعنى مُلْكٌ لرب العالمين، ولا معنى لكون العالم ملك "الله تعـالى" إلا تصـرفه فيه على ما يشاء من غير تحجير، فهو محل تأثير سيده جلّ وعـلا، ومـا تنوع الحالات التي تطرأ على العالم إلا تصرف الحق فيه على حكم ما يريده. وهذا الرأي يحدد لنا موقف ابن عربي من مذهبه في الوجود فلا يخلط بين رب وعـبد، بـل يرى أن الحق حق والإنسان إنسان وإن الله مالك الناس جميعاً فيقول: "لما كـان وجـود العالم مرتبطاً بوجود الحق فعلاً وصلاحية، لهذا كان إسم المُلك له تعالى أزلاً، وإن كـان عيـن العالم معدوماً في الغيب لكن معقولية مرتبطة بإسم المالك، فهو مملوك لله تعالى وجوداً وتقديراً قوة وفعلاً"[2].

هكذا ينقسم العالم إلى عالمين عالم أمر وعالم شهادة، عالم مُلك وعالم مملوك، والمملـوك صنيعة المالك، فهو عابد له. كما أن الله قد قسم العالم في الوجود إلى غيب وشـهادة، وظاهـر وباطـن، وأول وآخر، فجعل الآخر والباطن والغيب نمطاً واحداً، وجعـل الأول والظاهـر والشهادة نمطاً آخر، كما أنه جعل الموجود منقسماً بين عابد ومعبود، فالعبد كل ما سوى الله تعالى، وهو العالم المعبّر عنه والمسمى عبداً، والمعبود هو المسمّى "الله، فكل ما سوى الله عبد مما خلق ويخلق، والإنسان لدى ابن عربي من جملـة العـالم، إذ جعله الله مفتاح كون الوجود وكون العبادات، وبه ظهر الأزل وهو يفـتح بـاب الأبد[3]، لذلك كان العبد هو الكون والله هو المكوّن له، إذ فتح به الوجود وجعله المفتاح لذلك الوجود وهو سرٌّ من أسراره لذا يقول في لطيفة من أقواله: "الكون كـون الحـق لا كون الإنسان، والإنسـان مفتاح لذلك الكـون، فهو المفتاح وبه يفتح الفـتح وعـنـد الفتح تخرج الأسماء إلـى الإنسان، فمنهم من يشقى بها ومنهـم من

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص ٥٩٤.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٣٧.

(3) ابن عربي، كتاب التراجم، (رسائل)، الجزء الثاني، ص ٦.

يســعد"[١]. لذلك سميت حقيقة الإنسان لطيفة لأنها ظهرت بالنَّفَس الرحماني الذي نفخه الله فـــي عبده عند تسوية البدن، فلولا وجود الله لم يظهر للإنسان عين في الوجود، فإن أصله لم يكن شيئاً مذكوراً، وقد قال تعالى: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تكُ شيئاً ﴾[٢].

فللوجــود كمـــا يـــراه إذن لذة وحلاوة، وهو الخير، وهذا هو الوجود بالمعنى الإيجـــادي والكونـــي، إذ أن توهم العدم له ألم شديد في النفوس، لا يعرفه قدر ذلك إلا العلمـــاء بـــالله وهـــذا الوجود بهذا المعنى هو ما يسميه ابن عربي بـــ "ليس" وفي حال اتصافه بالوجود من حيث ذاته موصوف بـــ "أيس". فيقول بهذا الصدد: "كما أنّ "ليس" لـــه (للعـــبد) حقيقة لا ينفكّ (العبد) عنها، بل هي عينه، كذلك "أيس"[*] الذي هو الوجود هـــو للحـــق ســـبحانه حقيقة لا يوصف بنقيضه، بل الوجود عينه (سبحانه) وإن سلب (تعـــالى) عن نفسه الفعل وإضافته إلى السبب فإن ذلك غير مؤثر في وجوده للحق، لمّا تحققـــنا أن العـــبد عـــدم والعـــدم لا يُنسب إليه شيء"[٣]. ولما كان العدم حقيقة الخلق والوجود حقيقة الحق فابن عربي يعتبر وجود هذا العالم وجوداً متوهماً يرسمه الخيال. وعلـــيه "فالعـــالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيّل إليك أنه أمر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر..."[٤] "فالوجود كله خيال فـــي خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه ولهذا فإنه ليس للعالم وجود حقيقي في ذاته، بل هو أمر متوهم، وهذا هو معنى الخيال يريك الشيء في صورة أخرى فإذا تأملته وأوّلته أدركت أنه هو هو"[٥].

---

(١) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، الجزء الثاني، ص ٩.

(٢) سورة مريم، الآية: ٩ ك.

(*) الـــ "لـــيس" والـــ "أيس" يقصد بهما العدم والوجود من حيث أن العبد عدم والحق وجود. وهـــذا المصـــطلح نـــراه عند الكندي إذا أخذنا بالجانب الديني عنده وليس الفلسفي فنرى أن معنى الأيس عنده هو الوجود واللاأيس هو اللاوجود أو العدم.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات المكية، مرجع سابق، (ف٤٨٧)، الجزء الثالث، ص ٣٥٨.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠٣.

(٥) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ١١٠.

ولم يقتصر الأمر على اختلاف الوجود عن الموجود، بل يمتد ذلك إلى مراتب الوجود فهي تختلف باختلاف الموجود، فلكل وجود عنده مرتبة، وهذه المراتب للأشياء أربعة: وجود في العلم، ووجود في العين، ووجود في الكلام، ووجود في الرقم.(١) كما أن للعالم بجملته أيضاً مرتبة عند الله، فإن الله لم يخلق العالم لحاجة كانت له إليه، وإنما خلقه دليلاً على معرفته ليكمل بذلك ما نقص من مرتبة الوجود، والمقصود من ذلك أن تكمـل بوجـود هذه المرتبة وجود العالم وما خلق الله من العلم بالله لِما أعطاه التقسيم العقلـي(٢). إذ أن العقل والحقيقة تقسم الوجود إلى ما له أول وما لا أول له، وهو كمال الوجـود، فـإذا كان ما لا أول له موجوداً وهو الله تعالى، والذي لم يكن ثُم كان ويقبل الأولـية الحادثة ليس بموجود، فما كمُل الوجود ما لم يكن هذا موجوداً، لذلك قال تعالى لـبعض أنبـيائه وقـد سـأله عن الخلق فقال: "كنت كنزاً مخفياً لم أُعرف، فأحببت أن أعـرف، فخلقـت الخلق فبي عرفوني"(٣). فالارتباط بين هذين الموجودين هو ارتباط المحدث بالقديم على الوجه الذي يليق بالجلال، فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بأنوار السـبحات الوجهـية مـن كونه عالماً مريـداً، فظهرت الأرواح المَهيمة بين الجلال والجمال(٤).

وهكـذا "فإن الكائنات بأسرها ما وُجد منها وما لم يوجد بعد، مستندة إلى الحق تعـالى علـة وجودهـا، فلـزم من ذلك أن تكون قائمة بأمره تعالى، وهي مترتبة في الوجود، فالسابق منها يسمى سبباً والمسبوق مسبباً"(٥) فابن عربي كما يبدو لنا لم يمزج بين فكرة الوجود بمعانيه المختلفة، بل صرّح بأن هناك وجوداً أول ووجوداً ثانٍ، ولكنه مـيّز بيـن هذين الوجودين أي الوجود بمعنى "الله" والوجود بمعنى "الموجود الكوني".

---

(١) ابـن عربـي، كـتاب الأزل، (رسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أبـاد الدكن، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م، ص.ص ٨-٩.

(٢) ابن عربي، عقلة المستوفز، ليدن، سنة ١٣٣٦هـ، ص ٤٧ وما بعدها.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

(٤) ابن العربي، الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص ٨٨٧.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٨٧.

وهــو مــا أشار إليه في المشاهد القدسية بأنه إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني فــلا عدم سابق لذلك ولا وجود حادث، وقد ثبت حدوث العبد فقال: ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني. كذلك قوله، الوجود الأول كوجود الكليات، والوجود الثاني كوجود الشخصــيات[١]. فيكون والحال كذلك أن ما أورده ابن عربي من أمر الوجود وتوحيده يعتــبر رداً علــى الافــتراءات التي ألصقها به المنكرون عليه أقواله، واتهامه بالقول بــالحلول والاتحاد. وقد رد النابلسي عنه هذا القول عازياً ذلك إلى شدة جهل المنكرين علــيه بمعانــي الكلام: "فإن الله تعالى إذا كان عند العارفين هو الوجود المطلق الحق الذي به كل شيء موجود، أي واقع عليه الوجود بحكم النظر العقلي، لم يكن لشيء من الأشــياء وجود بغيره سبحانه، ولا به أيضاً في نفس الأمر، وتكون الأشياء حينئذ قائمة به في إمكانها بالوجود القديم الحق"[٢].

ونعقّب على ذلك بالقول أن الوجود كما يراه ابن عربي هو واحد في الحقيقة، لا شــيء معه، ومن الحق القول أن جُلّ ما يقصده ابن عربي من الوجود ليس الوجود بمعــنى الإيجــاد، "وإنما هو الوجود من حيث هو في حقيقته الذاتية، وبقطع النظر عن تعيّــناته الخارجية، فهو المطلق الذي لا بشرط شيء، وهو غير الوجود الذهني، وغير الوجود الخارجي المتعين في أشخاصه وتعيناته، إذ أن كل من هذين الوجودين أثر من آثاره ومظهر من مظاهره"[٣].

وهكذا فإن هذا الوجود الواحد المطلق، الذي بنى عليه ابن عربي فكرته، والذي أقامــه علــى أســاس مــنطلقه التوحيدي القائم على الكتاب والسنة، هو ما عرف لدى أصــحاب هــذه الــنظرية وخاصــة تلاميذ ابن عربي وأتباعه من بعده بمذهب وحدة الوجــود، وهــو ثمــرة مجاهداته ورياضاته الروحية، ونتيجة لكشفه الذوقي ومعرفته الوجدانية، بعيداً عن كل أثر للفكر والعقل فما حقيقة هذه الوحدة إذن؟ وما طبيعة مذهبه في وحدة الوجود؟.

---

(١) ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار، مخطوط، لوحة ١٧، رقم ٨، ص ٢.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٣٥٦

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

- وحـــدة الوجـــود:

يعتـــبر التوحـــيد مفتاح القضية في مذهب ابن عربي ومنطلقه الأساسي، إذ أن التوحـــيد ثمـــرة الإيمان المفرط لديه بأن الحقيقة الإلهية الواحدة لا يشاركها موجود في وجودهـــا. ولمـــا كان الوجود الحقيقي بمفهومه الخاص لديه هو "الله" وهو أيضاً "صفة لله"، فأصبحت القضية التي آمن بها هي "أن الوجود واحدة والكثرة وهمية لا حقيقة لها، والممكـــن لا وجود له بذاته مستقل عن الحق، بل وجوده قائم "بوجود الله"، وهكذا فإن هـــذه القضية لعبت الدور الأكبر في تفصيلات مذهب ابن عربي، إذ بنى عليها تصوفه القائم على الذوق والوجدان، بالإضافة إلى إعمال العقل والفكر فيها.

والقضية الكبرى في مذهبه هي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة، ليس فيها ثنائية ولا تعدد، وكل ما يبدو للحواس من تعدد وكثرة في الموجودات الخارجية، أو ما تقرره العقـــول مـــن ثنائية الله والعالم، الحق والخلق، ليس من الحقيقة في شيء، فالوجود كما يـــراه واحد مهما تعددت الموجودات، إذ أن مجموع التعينات يُردّ إلى عين الوحدة، فلا كـــثرة مـــع الحـــق بوجه ما، لأنه هو كل شيء في الوجود ومن ثمّ قال: "إنه ما ثمّ في الوجـــود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله، فكلٌّ هو به ومنه وإليه، ولو احتجب عن العالم طـــرفة عيـــن لفني العالم دفعة واحدة، فبقاؤه بحفظه ونَظَرِه إليه، فهو الأول من الإسم الظاهـــر، وهو الآخر من الإسم الباطن. فالوجود كله حق وما فيه شيء من الباطل"[١]. وعلى ذلك فوجود الموجودات مرتبط بالوجود الحق، وإلا فهو في حكم العدم والزوال.

وقد أنكر المنكرون عليه قوله "لا موجود إلا الله" واتّهموه بالكفر والزندقة بينما حـــاول كل من الشعراني والبكري إبعاد تلك التهمة التي أُلصقت بابن عربي. وقد استند الشـــعراني فـــي موقفه هذا إلى قول أبي القاسم الجنيد: "من شهد الحق لم ير الخلق"[٢] فقـــال محـــاولاً تقريب المعنى إلى الأفهام: "أنه لا موجود قائم بنفسه إلا هو تعالى، وما ســـواه قائم بغيره"[٣]. ويزيد البكري على ذلك في شرحه قائلاً: "ما في الوجود إلا الله"

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٣١٧.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ١٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣.

أنّ أهـل الحق القائلين "بوحدة الوجود" في مقولتهم هذه مرادهم من حيث "القيّوميّة" فإنه بـه تعالى قيام كل شيء، وهو القائم على كل نفسٍ بما كسبت، ومن حيث تجلّيه وإمداده وتولّـيه، لا أن هذه الصورة المادية الفانية المقيدة المحدودة هي وجوده، تعالى الله على ذلك علواً كبيراً"[1] هذا روح ما ذهب إليه ابن عربي في قوله "ما في الوجود إلا الله" إذ أنـه ثبت لدى المحققين أن وجود الموجودات إنما هو وجود بالله قائم به، ومن قال أنّ وجوده بغيره فهو في حكم العدم.

ويسـتطرد ابـن عربـي في شرحه لمفهوم العبارة التي وردت في مذهبه عن وحـدة الوجـود قـائلا:"والذي ينبغي أن يقال: أن الباري موجود بنفسه، غير مستفاد الوجـود من أحد، فإنه ليس إلا هو سبحانه، والعالم موجود به، مستفاد الوجود منه لأنه ممكـن الوجود بذاته، واجب الوجود[*] بغيره من حيث أنه مستفيد والباري واجب لذاته غير مستفيد، وبأن العالم عدم، والعدم عين المعدوم لا أن العدم أمر زائد على المعدوم، ولا أن الوجود أمر زائد على الموجود، بل العدم نفس المعدوم، والوجود نفس الموجود وإن كان يُعقل الوجود ولا يُعقل ماهية الوجود، فيتخيّـل أن الوجود ليس عين الموجود بـل هو حال من أحوال الماهية، ولا تُعرف الماهية حتى تعرف من جميع وجوهها... وهكذا فليس بين وجود الحق والخلق امتداد كما يُتوهم، ولا أنه بقي كذا وكذا ثم أُوجد، فإن هذه كلها توهّمات خياليّة فاسدة تردها العقول السليمة من هذا التخبّط، فلا بيّنة عند الحق ولا عند الخلق في الإيجاد إنما هو ارتباط محدث بقديم وممكن بواجب، أو واجب

---

(١) الـبكري (مصـطفى الصـديقي الخلوتي): السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والألحاد، مخطوط، مكتبة خاصة، ١١٧١هـ، ص ٢٥٨.

(*) واجـب الوجود: هو الموجود الذي إذا افترض عدم وجوده لزم عن ذلك محال. أي استحالة منطقية عقلية وفقاً لقانون عدم التناقض.

ممكـن الوجـود: هـو الموجود الذي إذا افترض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال أي استحالة منطقية عقلية وفقاً لقانون عدم التناقض.

واجب الوجود: هو الله.

ممكن الوجود: هو العالم.

وجـــود بغير واجب الوجود بذاته ليس إلا"[1]. فالوجود القائم به كل شيء إذن كما يراه ابـــن عربـــي هو "الحق" ولذا فهو مصدر كل وجود، وموجود في كل وجود، فلا قيام لشـــيء دونـــه، فهو الخير المحض، لأن الوجود كما رأينا هو الخير، والعدم هو الشر، لذلك فهو الوجه الباقي في كل شيء لأنه خير، والخير لا يفني ولا يزول.

وهكـــذا فإن ابن عربي يرى في الوجود وجه الحق الذي لا يفنى ولا يهلك لأنه هـــو مصـــدر وجـــودٍ لكل شيء، والمتجلّي في كل شيء "فما في الوجود إلاّ حق، فإنه موجود عن حق، ولا يُوجِد الحق إلاّ الحق، ولهذا قال ﷺ في دعائه مخاطباً ربه تعالى "والخـــير كلـــه في يديك، والشر ليس إليك"[2] فإنه ضد الخير، فما صدر عن الخير إلا الخير، والشر إنما هو عدم الخير، فالخير وجودٌ كله، والشر عدم كله لأنه ظهور ما لا عيـــن له في الحقيقة، فهو حكم، والأحكام نِسَب... وقال تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[3] فكل شيء موجود نشاهده حساً أو نعلمه عقلاً فليس بهالك فكل شيء وجهه، ووجـــه الشـــيء حقيقـــته، فما في الوجود إلا الله فما في الوجود إلا الخير وإن تنوعت الصور، فإن رسول الله ﷺ أخبرنا أن التجلي الإلهي يتنوع، وقد أخبرنا الله تعالى أنه: ﴿كـــلَّ يوم هو في شأن﴾[4]". فهذه دلالة واضحة على توحيد ابن عربي للوجود، وما ثـــم إلا حـــق فـــي كل وجود، وما ثم موجود إلا الله تعالى على كل وجه علم ذلك من علمه، وجهل ذلك من جهله، وبهذا يفرق ابن عربي بين مقالة أهل النظر وأهل الكشف حيث يقول صاحب العقل:

وفـــي كـــل شـــيء لـــه آيـــة ... تـــدلُ على أنـــه واحــــــد

في حين يقول صاحب التجلي:

وفـــي كـــل شـــيء لـــه آيـــة ... تـــدلُ علــــى أنــــه عينــه

---

(١) ابن عربي، كتاب الأزل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ٧.

(٢) الحديـــث: ورد في الترمذي كتاب الدعوات رقم ٣٣٤٤، والنسّائي ٨٨٧ الافتتاح، أبو داوود الصلاة برقم ٦٤٩.

(٣) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٤) سورة الرحمن، الآية: ٢٩م.

أمــا القاشاني فقد شرح معنى هذا الوجود الحق عند ابن عربي "بأنه يكون في مرتــبة الجمع(*) إله، وفي مرتبة الفرق(**) مخلوق، فليس في الوجود غيره فإنه العين الواحــدة، وهــي بعيــنه الكثيرة بالتعينات، فهي نِسَب لا تحقُّق لها دونه فلا موجود إلاّ وحده"[١].

ويعــبر الصــوفية عن هذا الأمر بفناء النفس عن السِّوى أي عن كل ما سوى الله، فــلا يرى إلاّ الله، فمن لا يفهم هذا ويُنكر ويسخر منهم فسيسخرون منه، هكذا قال الغزالــي رحمــه الله، وهذا المعنى هو المراد بوحدة الوجود وبالوحدة المطلقة. فيقول شعراً:

لــولاه ما كــان لـــي وجــود　　　نعم ولا كان لـــي شهـــود
لكن أنــا في الوجـــود فـــرد　　　وأنـــت فـــي عالمي فريـــد
والفــرد في الفرد كــون عيــن　　　أو كونــه الواحــد المجيـــد[٢]

فالعــالم إذن كمــا يــراه هو نتيجة التوجه الإلهي، فإنه تعالى بتوجهه نحو العالم أظهر وجــوده مــنه بقــيامه به، وكان الحافظ لوجوده إذ لولاه لزال العالم. وقد بين لنا عبد الكــريم الجيلــي أنـــه لولا نظر الله في العالم ووجوده لعدم العالم، فبالله عصمة العالم وحفظــه، ولهذا فإن المظاهر المشهودة ليست إلا عين الظاهر فيها هو الله، وحبْلَهُ الذي به الاعتصام هو صفاته الحاكمة بتنوع الموجودات[٣]. وعليه، فقد جاء قول ابن عربي

(*) الجمــع: إشارة إلى حق بلا خلق، (فتوحات، الجزء الثاني، ص ١٣٣)، الجمع بهذا المعنى يقــابل الفرق الذي يشير إلى خلق بلا حق. وقيل مشاهدة معبودية (اصطلاحات محي الدين بن عربي، ص ٥٩).

والجمــع: لفــظ مؤذن بالكثرة والتمييز بين الأعيان الكثيرة، والجمع يقبل التوحيد ويرادف الــتفرقة والكــثرة والتمييز بين الحقائق، فمن حيث التمييز كان الجمع عين التفرقة، وليست التفرقة عين الجمع، (الفتوحات، ج٢، ص ٥١٦).

(**) يقــول الجرجاني فرق الجمع هو تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شؤون الذات الأحدية، وتلك الشؤون في الحقيقة اعتبارات محضة لا تحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها، التعريفات، ص ١٤٥.

(١) القاشاني، شرح فصوص الحكم، لابن عربي، مصدر سابق، مصر، ص ٦٩.

(٢) ابن عربي، كتاب التجليات، ص ٤٦.

(٣) الجيلي، شرح على مشكلات الفتوحات المكية، مخطوط، القاهرة، ورقة ١٥، ص ١.

أنـــه ما في الوجود ذات قائمة من جماد وغيره إلا ولها روح حافظ عليها عن أمر الله عـــاقل عـــن الله وغير عاقل عن الله[1] توضيـــح للقصد الذي يرمي إليه من قوله هذا وهو: أن الوجود لما كان أصلاً لكل موجود فهو لا يفارقه لأن قيامه به، فتكون معيّته له دون مفارقة، إذ لا قيام له دونه ولهذا أشار بقوله: "كن مع الله كما هو معك" وهو يستند في ذلك إلى قوله عز وجل: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾[2] فإنه القائم على كل شيء، القائم به كل شيء[3]. لهذا فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح، ونحن معه بكونه آخـــذ بنواصينا، فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا في صراطه، فما من أحد من العالم إلا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تعالى[4]. ومما يراه أبو العلا عفيفي أن هذه المعـــيّة تتضـــمن معـــنى الظهـــور والـــبطون أو الفعل والقوة اللذان هما وجه الحقيقة الوجوديـــة، إذ أن كـــل مـــا هـــو موجود فهو مظهر ومجلى للوجود الحق، أما أعيان الممكنات فهي إمّا باقية في حال عدمها أو موجودة بالوجود الحق "فإنك إذا نظرت إلى الحقـــيقة الوجوديـــة من حيث أنها الحق كان الوجود الظاهر (العالم) شيئاً موجوداً فيه بالقوة، أو متضمناً، كما يقول، وإذا نظرت إليها من حيث الخلـــق الظاهر قلت إنّ ذلك الظاهـــر مجلـــى للحق ومظهر، وإن الحق متضمن فيه[5]. وهذا عين ما أشار إليه ابن عربـــي فـــيما يختص بما هو ظاهر وما هو باطن من الخلق، "ونحن مجلى لكل شيء يظهر في عينه الأمور". ويوضح لنا الجيلي ما يرمي إليه ابن عربي من معنى الظهور والبطون في كل الأمور من حيث هي مجلى للحق الذي هو أصل كل شيء، فجاء قوله بمعـــنى: ونحـــن مجلـــى لكل شيئ يظهر في عينه الأمور أي فنحن مظهر لكل شيء، تظهـــر الأمـــور في عين ذلك المظهر، أي تبدو فينا كل الأمور لأنها مجلى لكل شيء ومظهر، لأن الحق الذي هو أصل جميع الأشياء ظهر بنا من حيث ذواتنا وأعياننا، فينا

---

(1) ابن عربي، كتاب التراجم، ص ٢٦.

(2) سورة الحديد، الآية: ٤م.

(3) الجيلي (عبد الكريم)، شرح على مشكلات الفتوحات، المصدر السابق، ص ١٩.

(4) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٥٧.

(5) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات على الفصوص، الجزء الثاني، مرجـــع سابـــق، ص.ص ٢١٧ -٢١٨.

تصـــوّر، وفيـــنا ظهر، فنحن مجلى تجلّي كل شيء وظهوره"[١] وهكذا فإن ما يراه ابن عربـــي أن الله له الظهور والبطون في الخلق، فهو الظاهر في كل شيء، والباطن في كل شيء فهو الأول والآخر وفيه يقول:

ظهوري بطون الحق في كل موطن — وحدّي وجود الحق في كل مطلـــع

فلو كان عيني في وجـــودي لم أكنْ — وإن كان لم يظهر فضاق من اتسع

فيا خيبة الأكـــوان إن لم يكن بهـــا — ويا سعدها إن كان في عينها طلـــع

هـــو البـــرق إلا أنـــه هـــو قـــلب — فمـــا يسبحه رعد ولا قطر يقـــع[٢]

فهـــذه إشـــارة إلى قيام كل موجود به تعالى، فهو باطن كل شيء وظاهره، ولولاه لما ظهـــرت الموجـــودات، ولَمَـــا عرفـــت التعينات إلى الوجود سبيلاً. ولهذا عُرف تعالى بهويـــته فقال: ﴿هو الأول والآخر﴾[٣] وما ثَمّ إلا أنا، وقال: من ظهر لي بطنت له لأنه ما ظهر أحد لله حتى فارقه، إذ لو لم يفارقه لما ميّز نفسه عنه، فبطن الحق في ظهوره فهو السور الذي باطنه الرحمة ومن قِبَله العذاب[٤]"[٥].

وهكـــذا يحاول ابن عربي في منحاه هذا أن يُظهر ما في الخلق من جانب إلهي يقـــوم بـــه وجـــوده، فالحق أصل كل شيء، وله ظهور في كل شيء، فهذا دليل الوسع الإلهـــي الـــذي يحـــتوي الوجود جميعه، ولهذا قال أن الموجود هو حق من حيث عينه وأصـــله، وخلق من حيث صورته، وينطوي هذا على الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهـــبه وهي أنه "لما كان الحق هو أصل الوجود، بل هو الوجود الحق، والموجودات قائمـــة بـــه محفوظة بوجوده، لزم من ذلك أن يكون في كل موجود جانباً إلهياً يقوم به ديمومـــته، ويهلك بزواله عنه لزوال الروح الحافظ له، لذلك فإن العارف هو من يرى

---

(١) الجيلـــي (عبد الكريم)، شرح على مشكلات الفتوحات المكية، الجزء الأول، مصدر سابق، ورقة ٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٧٤١-٧٤٢.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٣م.

(٤) ســـورة الحديـــد، والآية هي: ﴿فضُرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قِبَله العذاب﴾ الآية: ١٣م.

(٥) ابن عربي، المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٧٤٣.

أن للحـــق ظهـــوراً في كل شيء، بل هو عين كل شيء، وهو ظهور لا يبدو للعيان بل يعرف بالكشف وفي ذلك يقول:

قـــد وســـع الحـــق كـــل شيء لأنه عـــن كــــــــل شـــــيء
فمـــا تـــرى فيـــــه غيـــر حق فـــي كل نـــور وفي كل فيء[1]

فـــلا يقتصـــر الأمر إذن فيما يراه ابن عربي على تحديد العين الإلهية الظاهرة في كل شـــيء، بل ظهورها في الأشياء جميعها وهو عينها، كما يرى أنه حتى النفس وصورها التـــي تظهـــر فيها يكون الله عين كل صورة فيها، وهذا معنى التحقق الكامل بالألوهية حيـــث يصـــبح الحـــق في قِبلة العبد لا يسمع غير كلامه ولا يبصر غير وجهه فيقول شعراً:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه وما سمعت أذني خـــلاف كلامـــه
فكل وجـــود كـــان فيه وجـــوده وكل تشخيص لم يزل في مقامه[2]

وقد عمد ابن عربي إلى توضيح قوله: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" لئلا تُفهم على غير مرادها، فقال: "فهو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذاتها ســـبحانه وتعـــالى، بـــل هـــو هو والأشياء أشياء، فبعض المظاهر لما رأت حكمها في الظاهـــر تخيلـــت أن أعـــيانها اتصفت بالوجود المستفاد، فلما علمنا أن ثمَّ في الأعيان الممكـــنات مـــن هو بهذه المثابة من الجهل بالأمر، تعين علينا مع كوننا على حالنا في العـــدم مع ثبوتنا أن نُعلم من لا يعلم من أمثالنا ما هو الأمر عليه، ولا سيما وقد اتصفنا بأنا مظهره، فتمكنا بهذه النسبة من الإعلام لمن لا يعلم.."[3] وهو في هذا حريص على نفـــي المثلية عن الحق حتى لا يقع السامع في التشبيه فيذهب فيه كل مذهب، وقد أشار إلى موقفه هذا بنفي الشبيه عنه إذ "ليس كمثله شيء" وذلك كقول المعتزلة في تنزيه الله عـــن الجســـمية حيـــن قالوا ليس كمثله شيء، فإنه تعالى عين ما ظهر وليس ما ظهر

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٠٧.

(2) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٠٤.

(3) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص.ص ٦٣٧-٦٣٨.

عيـــنه، فإنه الباطن كما هو الظاهر في حال ظهوره ولذلك يقال هو مثل الأشياء وليست الأشياء مثله إذ كان عينها وليست هي عينه. وقد حاول شراح ابن عربي تبسيط فكرته لكنهم زادوها غموضاً إلى غموض نظراً لما يستخدمونه من رمزية تعتمد على الإشارة والتلميح دون التصريح، وتقتصد في العبارة كي لا تكشف عن الأسرار الإلهية أمام من هـــم ليسوا من أهلها، وقد وصف ابن عربي علمه هذا فقال بأنه "مما يدق على الأفهام إدراكـــه، وأنه من العلم الغريب الذي تغرّب عن وطنه وحيل بينه وبين سكنه، فأنكرته العقول المجردة عن المراد"، ولذا فإن شراحه يعمدون إلى إيضاح ذلك "بأنه سبحانه مَن أظهر الأشياء وهو عينها، يعني عينها من وجه في مرتبة العماء والهباء والخيال، كيف شئت قلت لأن الساري في تلك الحقيقة نوره تعالى"[١].

ويعـــرّف ابـــن عربي علم الباطن بأنه علم سر القدر وهو ما أمر الرسول ﷺ بكـــتمه إلا عن بعض خواصه فقال فيه: "إن سرّ القدر لم يطلع الله عليه نبياً مرسلاً ولا ملكـــاً مقـــرباً إلا نبيـــنا محمد ﷺ وقد أطلعني الله عليه بطريق الوراثة المحمدية، وفي الحديـــث قولـــه ﷺ "علم الباطن سرّ من أسرار الله تعالى، يقذفه الله تعالى في قلب من يشـــاء من عباده"[٢]. ولهذا استعمل الصوفية الرموز والإشارات ليصونوا الأسرار عن غـــير أهلهـــا[٣] وقد قال فيه ابن عربي: "علم الأسرار هو العلم الذي فوق طور العقل، وهـــو علم نفث روح القدس في الروع، يختص به النبي والولي... فهذا الصنف الثالث الذي هو علم الأسرار، العالِم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها... فلا علم أشرف من هذه

---

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٨٢.

(٢) الحديـــث: علـــم الباطـــن في الذيل "وروي مسلسلاً عن الحسن بن حذيفة: سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن علم الباطن: ما هو فقال: سألت جبريل عنه فقال عن الله: هو سر بيني وبيـــن أحبائـــي وأوليائي وأصفيائي وأودعه في قلوبهم، لا يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرســـل". قال العسقلاني، هو موضوع، والحسن ما لقيه حذيفة. (الأسرار المرفوعة، حديث رقم ٣٠١، ص.ص ٢٤٧-٢٤٨).

(٣) الشـــرنوبي (الشـــيخ عبد المجيد) الأزهري، شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك، ط مصر، ١٣١٠هـــ، ص ٧.

العلـــم المحيط الحاوي على جميع المعلومات.. وما بقي إلا أن يكون المُخْبر به صادقاً عند السامعين له معصوماً"[١]، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك فصورّ لنا شخصية العالِم الكــامل مــن أهــل الطريق الذي لا ينكر علماً من العلوم بل يجمع بين ظاهر العلوم وبواطــنها ويأخذ بها جميعها لتكاملها في المعرفة الربانية فقال: "إن العالِم عند الله من عَلِــمَ عِلْم الظاهر والباطن، ومن لم يجمع بينهما فليس بعالم خصوصي ولا مصطفى، وسبب ذلك أن حقيقة العلم تمنع صاحبها أن يقوم في أحواله بما يخالف علمه، فكل من ادّعى علماً وعمل بخلافه في الحال الذي يجب عليه عقلاً وشرعاً العمل به فليس بعالم ولا ظاهــر بصــورة عــالم..."[٢]. ويفــرق الشعراني بين علم الباطن الذي سُمّي به الصــوفية مــن بــاب التسمية نسبة إلى الباطنية، وهي من الفرق الحلولية، وبين علم الباطــن بمعــناه الصوفي كما ذهب إليه ابن عربي فيقول: "إذ الباطن إنما هو علم الله تعــالى، وأما جميع ما علم الخلق على اختلاف طبقاتهم فهو من علم الظاهر لأنه ظهر للخلــق فــأُعلم... وعلــى ذلك يقال في تسميته بعلم الباطن مجرد اصطلاح لأنه باطن بالنسبة إلى كثير من الناس، والعلم الواحد قد يكون ظاهراً عند قوم وباطناً عند آخرين كعلــم الــنحو... لكــن لما كان علم القوم خفيّاً على الأكثر، كان أحرى بهذا الإسم عن غــيره إذا تحققــت ذلك، فاعلم أن ما يسمى بالعلم الباطن عند البعض لا يخالف العلم الظاهر، فلا يحلل ما حرمه، ولا يحرّم ما يحلله كما يزعم كثير من الجهلة"[٣].

لــذا فقــد حرص ابن عربي على ربط تصوفه بالشرع، وجعل ظاهره وباطنه مــتّفقاً في أحكامه، فتتحقق بذلك السعادة عند العلماء بالله إذ أنه يعتبر أن سعادتهم هي فــي الجمــع بيــن الأمريــن وأن غاية هذه السعادة هي معرفة الحقائق في ظواهرها وبواطنها، وهذا خير دليل ينفي عن ابن عربي انتمائه إلى الفرق الباطنية الملحدة، لأنه

---

(١) مؤنــس (حســين)، تاريــخ الفكر الإسلامي فــي الأندلس، ط أولى، مصــر، ١٩٥٥، ص ٣٨٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث،ص ٣٢٠.

(٣) النابلســي (عــبد الغنــي)، الدرر المنثورة في بيان زبدة العلوم المشهورة، مخطوط، مكتبة خاصة، ص ٢٣٧.

يجعـل الشرع ميزانه في أحكامه، ويستند إلى الكتاب والسنة في تبرير مواقفه وتثبيتها جميعها يقول: "إن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خصّ ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل وهم أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهراً وباطناً، فما من حكم قرّروه مشرَّعاً في ظواهرهم إلا رأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع، فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهراً وباطناً، ففازوا حين خسر الأكثرون"[1]. لذلك أشار ابن عربي إلى بطلان الفرقة الباطنية لأنها من الفرق المعطّلة للشرع لعدولها عن إرادة الشارع، إذ أن كل ما يؤدي إلى هدم قاعدة دينية فهو مذموم عند كل مؤمن يقول: "وتبعت طائفة ثالثة ضلّت وأضلّت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً، تسمى الباطنية، وهم على ذلك على مذاهب مختلفة، وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتابه "المستظهر" له في الرد عليهم شيئاً من مذاهبهم، وبيّن خطأهم فيها. والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر، وهم في الطرف والنقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه"[2].

ويوضّح هذا القول بأن كمال الرجل في العلم هو الجمع بين علميْ الظاهر والباطن، مستنداً إلى قوله تعالى في معرض الذمّ لقوم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ﴿وهم عن الآخرة هم غافلون﴾[3] وذلك تصديقاً لقوله ﷺ في الحديث الشريف "أن لكل آية ظاهراً وباطناً، وحداً ومطلعاً إلى سبعة أبطن وإلى سبعين"[4] فالظاهر كما يراه هو المعقول والمنقول من العلوم النافعة التي تكون بها الأعمال الصالحة، والباطن هو

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٤٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٧.

(٣) سورة الروم، الآية: ٧ك.

(٤) الحديث: "أن لكل آية ظاهراً وباطناً..." سبق تخريجه.

المعارف الإلهية، والمطلع هو معنى يتحد فيه الظاهر والباطن، والحد يكون طريقاً إلى الشهود الكلي الذاتي[١]. لذلك أوصى ابن عربي بالتصديق وعدم الشك في تفسيرات الصوفية للكتاب والسنة، كما دعا إلى التصديق والتسليم لهم، وعدم التوهم أن في تفسيرهم إحالة للظاهر عن ظاهره، لأن لظاهر الآية أو الحديث مفهوم بحسب الناس وتفاوتهم في الفهم، فثمّة أفهام باطنة تفهم عند الآية أو الحديث لمن فتح الله عليه، يقول: "ولا يصدنّك عن تلقّي هذه المعاني الغريبة عن فُهوم العموم من هذه الطائفة الشريفة قول ذي جدل ومعارضة، إنّ هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله ﷺ"[٢]. ويؤيد هذا القول ما ذهب إليه ابن حجر في قوله بأنه "لا فرق بين مذهب الصوفيّة وما عليه الفقهاء سوى أن الصوفية يأخذون لأنفسهم بالأحوط والأوثق فيما اختُلف فيه، وهم مع الإجماع مهما أمكن، وأن هذا أشق على النفس، فيكون أفضل لأن الأجر على قدر المشقة، فعلم الباطن ثمرة على الظاهر"[٣]. هذا وعلم الباطن يعتبر ركيزة أساسية في مذهب ابن عربي يوليه اهتمامه، ويبين سبب كتم أسراره عند القوم ومنهم الحسن البصري الذي تكلم بعلمه هذا ولم يصرح به إلا لخاصته، وقول أبي هريرة فيما ذكره البخاري في صحيحه: "حملت عن النبي ﷺ جرابين، فأما الواحد فبثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته لقطعتم مني هذا البلعوم"[٤]، وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه ضرب بيده على صدره قائلاً: "آه، إن هاهنا لعلوماً جمّة لو وجدت لها حَمَلَة... وليس كل علم يلزم به للعالم تبيينه"[٥]، وقال النبي ﷺ "خاطبوا الناس على

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٦٣. (انظر علي حرازم، ابن العربي المغربي الفاسي، جواهر المعاني، ط أولى، مصر، ص.ص ١١-١٢).

(٢) حرازم (علي)، جواهر المعاني، المصدر السابق، ص ١٢.

(٣) الأبياري، سعود المطالع فيما تضمنه الألغاز في العلوم اللوامع، ط مصر، ص.ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٤) الحديث: رواه البخاري في صحيحه في باب حفظ العلم. سبق تخريجه.

(٥) الحديث: ثابت من كلام الإمام علي رضي الله عنه.

قــدر عقولهم[1]"[2]. وقد أيّد ذلك كثير من أهل الاطّلاع والمعرفة، ممن عرفوا أسرار القوم وخبروا أحوالهم وعرفوا اصطلاحاتهم وخوفهم عليها من الانتشار في غير محلها فقـال صــاحب شـذرات الذهب أن للقوم اصطلاحات أرادوا بها معاني غير المعاني المـتعارفة، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر ربما كفر، كمـا قاله الغزالي. ويقول الشيخ زرّوق عن شيخه النوري أنه قال: مَن لم يذق ما ذاقه القـوم ويجـاهد مجاهداتهم لا يسعه من الله الإنكار عليهم، ويقول الشيخ أحمد المقّري المغربـي في كتابه "زهر الرياض في أخبار عياض": والذي عند كثير من الأخيار من أهل هذه الطريقة التسليم، ففيه السلامة، وهي أحوط من إرسال العنان وقول يعود على صــاحبه بالملامــة[3]. ومن هنا جاء قول ابن عربي بتحريم الاطّلاع على كتب القوم والـنظر فيها كما جاء في قوله: "نحن قوم يُحرَّم النظر في كتبنا" وقال السيوطي: وقد سأل بعض أكابر العلماء بعض الصوفية في عصره: ما حملكم على أن اصطلحتم على هـذه الألفاظ التي يستشنع ظاهرها فقال: غِيرة على طريقنا هذا أن يدّعيه من لا يحسنه ويدخـل فـيه مـن لـيس مـن أهله[4]. إذن فموقف ابن عربي هذا يدعو إلى التسليم والاشتغال بالنفس دون الغير حتى لا يكون للعارف مجالاً للانشغال عن الذكر والعبادة، فكانت دعوته إلى التكتم على الأسرار وسترها كي لا تفهم على غير مراد أهلها، ولهذا جـاءت عبارته تنبيهاً وتحذيراً من الوقوع في شرك الجهل بها طالباً التسليم فقط فقال: "فمـا أحسن من سلّم واستسلم واشتغل بنفسه حتى يفارق موطنه بموطنه، فذلك السعيد

---

(1) الحديــث: يقــول الحديث بقولهﷺ: "أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم" فهذا لم يروه أحــد مــن علمــاء المسلمين الذين يعتمد عليهم في الرواية، وليس هو في شيء من كتبهم، وخطــاب الله ورســوله للناس عام يتناول جميع المكلفين (مجموع فتاوى ابن تيمية، م ١٨، الحديث، ط أولى، سنة ١٣٩٨هـ).

(2) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ص ٤.

(3) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، م ٥، ص ١٩٢.

(4) ابن العماد، المصدر السابق، ص ١٩١.

الفائــز بحقــائق الوجود، فالساترون لهذه الأسرار من ألفاظ اصطلحوا عليها غيرةً من الأجانــب"[١]. لذا يعتبر تحريم ابن عربي من الاطلاع على كتبه هو من باب الحرص والتكــتم لئلا يختلط الأمر على أهل الظاهر وأهل الفكر، فكان ضنيناً به على الأجانب أن يطلعــوا علــى ما ليس لهم به علم ومن ثم قال: "وإنما سقنا هذا كله لأن كتب أهل طريقتــنا مشــحونة بهذه الأسرار ويتسلطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سُئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذين تواطئوا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله، وربما قــالوا يــتكلمون بمواجــيدهم مع أصحابهم: دين مكتوم، دين مشوم، وما عرفوا جهات الديــن، وهــؤلاء مــا تكتموا في الدين فقط وإنما تكتموا بنتائجه وما وهبهم الحق في طاعــته حيــن أطــاعوه، وبمــا صحّ عندهم من أحاديث الأحكام ما اتفق على ضعفه وتجــريح نقلته، وهم آخذوه من الكشف عن قائله صحيحاً فتعبد به أنفسهم على غير ما تقــرر عــند علمــاء الرسوم فينسبونهم إلى الخروج عن الدين، وما أنصفوا فإن للحق وجوهــاً يوصــل إلــيه مــنها وهذا أحدها، ورُبّ حديث صححوه واتفقوا عليه، وليس بصحيح عندهم من طريق الكشف ويتركون العمل به مثــل ذلك سواء"[٢].

وهكذا فمن لم يكن ممن أتقن العلوم الظاهرة والباطنة ونظر في هذه الكتب فهم خــلاف المــراد منها، فضلّ وأضلّ، لذلك يرى البرزنجي أن الكتب المنسوبة إلى ابن عربــي بحق واقع فيها ما يُنكَرُ ظاهرها، ويرى المحققون من مشايخ أهل الطريق بأنها جاريــة مــع اصطلاح القوم وليس المراد ظواهرها[٣]. وقد وصفها عبد الكريم الجيلي "بأنــه تكلم فيها بألسنة كثيرة، وأفصح عن معانٍ غريبة خطيرة، فصرّح تارة عن حال، ورمــز أخــرى عن حال، وأفصح عن مقصودٍ وأدمج عن مُراد في المقال حتى صار الأمــر فــيه عــن أحد رجلين: رجل عجز عن تحصيل الكتاب فانقطع عن نيل الفائدة

---

(١) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ص ٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤.

(٣) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٣٨٢.

وخـــاب، ورجل حصله وعجز عن معرفة ما أراد الشيخ من كتاباته وإشاراته الغريبة، فانقطع بالكلية عن درك علمه لقصور عقله وعجزه عن حلّ رمزه"[١] وربما كان سبب ذلـك كمـا ذكر ابن العماد هو الغموض الذي اكتنف كتبه فيرى أنه وقع له في بعض تضـاعيف تلك الكتب كلمات كثيرة أُشكلت ظواهرها وكانت سبباً لاعتراض كثيرين لم يحسـنوا الظـن به، ولم يقولوا ما قاله غيرهم من الجهابذة المحققين والعلماء العاملين والأئمـة الوارثيـن أن مـا أوهمـته تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور اصـطلح علـيها متأخرو أهل الطريق غيرة عليها حتى لا يدّعيها الكذابون فاصطلحوا علـى الكناية عنها بتلك الألفاظ الموهمة خلاف المراد غير مبالغين بذلك، لأنه لا يمكن التعبـير عـنها بغـيرها[٢]. ولهـذا عمد ابن عربي إلى وضع شرح لديوانه "ترجمان الأشواق" كي يبين فيه مقصد كلامه، ويظهر ما خفي من معانيه والتبس على غيره لئلا يتأولها المتأولون على غير الوجه الذي أراد، فابتعد في شرحه عن كل غموض مشيراً إلـى الفهـم الصحيح والقصد الصريح فقال: "فأعربت عن نفس تواقة، ونبهت على ما عـندنا من العلامة، اهتماماً بالأمر القديم، وإيثاراً لمجلسها الكريم، فكل إسم أذكره في هـذا الجزء فعنها أكنّي... ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء من الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية جرياً على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خـير لـنا من الأولى... والله يعصم قارئ هذا الديوان مما سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية"[٣]. وقد أسهم الشيخ محمد عبده بالدفاع عن كتب ابن عربي وما حوته من أمور توهم الكفر لمن لا يفهمها فَهْم القوم لها

---

(١) الجيلـي (عبد الكريم)، شـرح مشكـلات الفتوحـات، مصـدر سابـق، ورقة أ، ص.ص ١-٢.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، مجلد ٥، ص ١٩٠.

(٣) ابـن عربـي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، (صـادر)، بـيروت، (دون تـاريـخ)، ص. ص ٩-١٠. (انظـر ذخائر الأعلاق شرح تـرجمان الأشـواق، تحقـيق محمـد عبد الرحمن الكردي، مصر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ص.ص ٤-٥).

ولم يأخذ سوى بظاهر معناها، فذكر أن كتب ابن عربي مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصــوله وكذلــك كتاب الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي هو في الظاهر أقرب إلى النصــرانية منه إلى الإسلام، ولكن هذا الظاهر غير مراده فيقول، "وإنما الكلام رموز لمقاصــد يعرفها من عرف مفتاحها، فإن كنت تدّعي ذلك فإن لي معك كلاماً آخر وإلاّ حُــرّم علــيك أن تنظر في كلام القوم لئلا تفتن في دينك... وهذه الكتب لا يحلّ النظر فيها إلا لأهلها"(١).

ويعتــبر فــريق من أهل الظاهر قول ابن عربي هذا من قبيل الحلول والاتحاد وهــذا مــن بــاب التجنّي والافتراءات التي لحقت به، فهم يرون في قول العارفين "أن الوجــود الذي به كل شيء موجود "هو الله تعالى" هو قول بحلول الله تعالى في الأشياء واتحاده بها، ويشنّعون عليهم بسبب ذلك وهذا لجهلهم بمعاني كلامهم، فالسعد التفتازاني وابــن تيمية وغيرهم كثيرون يرمون ابن عربي بالإلحاد والزندقة، ويجعلون من أقواله مدعــاة للكفر والتضليل لِما أُغلق عليهم من مفاهيم كلامه، فيذهب التفتازاني إلى القول بــأن عامــة أولئك الملاحدة المتصوفة المقلدين للكفرة والوجودية المتفلسفة يجاهرون بألوهــية جمــيع الممكنات حتى وجود الخبائث والقاذورات، وبإباحة جميع المحرمات وبإضاعة الصوم والصلاة وبتزويق الزنادقة بتسميتها علم التصوف(٢).

كذلــك يرى ابن تيمية أنهم يجعلون وجود المخلوقات عين وجود الرب بقوله: "لمــا كان أصلهم الذي بنوا عليه وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الشياطين والجــن والكافريــن والفاسقين... عين وجود الرب لا أنه متميز عنه منفصل عن ذاته، وإن كــان مخلوقاً له مربوباً مصنوعاً له، قائماً به، وهم يشهدون أن في الكائنات تفرقاً وكــثرة ظاهرة بالحس والعقل، فاحتاجوا إلى جمع يزيل الكثرة ووحدة ترفع التفرقة مع ثبوتها، فاضطربوا على ثلاث مقالات وأولها مقالة ابن عربي صاحب فصوص الحكم،

---

(١) محمــد عــبده، أعمال الإمام محمد عبده، من كتاب الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، الجزء الثالث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ص ٥٢٨.

(٢) (التفتازاني) سعد الدين، رسالة في وحدة الوجود مصدر سابق، ص ٧.

وهـــي مـــع كونهـــا كفراً فهو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيراً، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره"(١). ومما يراه ابن خلدون في هذا المجال أن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلـــك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة مثـــل الهروي وابن عربي وابن سبعين وغيرهم(٢).

وقـــد حاول السراج البلقيني دفع تهمة الحلول والاتحاد عن ابن عربي إذ يقول "إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين، فإنه رحمه الله لما خاض مجمع بحـــار المعـــرفة وتحقـــيق الحقـــائق، عبّر في أواخر عمره في الفصوص والفتوحات والتـــنزلات الموصلية وغيرها بما لا يخفى على من في درجته من أهل الإشارات، ثم جاء من بعده قوم عمي عن طريقه فغلّطوه في ذلك، بل كفّروه بتلك العبارات، ولم يكن عـــندهم معـــرفة باصطلاحه، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه، قال وقد كذب والله وافترى من نسبه إلى القول بالحلول والاتحاد(٣).

وقـــد شـــرح ابـــن عربي مذهبه في وحدة الوجود مستنداً في ذلك إلى الكتاب والســـنة إذ يقـــول: "إياك والغلط، فإنه لا حلول ولا اتحاد، ولا يلحق عبد رتبة ربه أبداً ولو صار الحق تعالى سمعه وبصره وجميع قواه، فإن الحق تعالى أثبت عين العبد معه بالضـــمير في قوله في الحديث القدسي "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر بـــه... إلـــى آخر النسق"، فإن قيل أن كلام الحق تعالى قديم وقد قال "وهو معكم أينما كنتم" فهذا يشعرنا بأنا معه في الأزل كما تقوّل بذلك الفلاسفة. قلنا: تحقق أن العالم قديم فـــي العلـــم الإلهـــي، حادث في الظهور"(٤) ويسوق ابن عربي الدليل على نفي الحلول

---

(١) ابن تيمية، حقيقة مذهب الاتحاديين، (مجموعة الرسائل والمسائل، المنار، القاهرة، ١٣٤١-١٣٤٩هـ، ص.ص ٥-٦.

(٢) رضا (الشيخ محمد رشيد رضا)، تاريخ الأستاذ محمد عبده، الجزء الأول، ط أولى، المنار، ص ١١٦.

(٣) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٢٨.

(٤) البكري (مصطفى)، السيوف الحداد، مصدر سابق، ص ٢٦.

والاتحـــاد الــذي الذي توهمه بعضهم فيقول: "أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشــمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان القمر محلالها، فلذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حلّ فيه"(١).

وشـــرح ابـــن عربـــي معنى الاتحاد الصوفي لدى القائلين به، مبيناً الفرق بينه وبيـــن الاتحـــاد بمعناه العادي، أي بمعنى أن تصير الذاتان ذاتاً واحدة فيقول: "الاتحاد حـــال، فمـــن آمن بالاتحاد الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن أراد التعبير عن هذا الاتحـــاد بعـــد الوصول إليه فقد أشرك. وقال في كتاب الجلالة: وإن تسمع الاتحاد من أهـــل الله تعالى أو تجده في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي قلنا فيه أنـــه فـــي الموجودين، إذ ليس مرادهم بالاتحاد إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الـــذي الكـــل بـــه موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال"(٢).

فـــالقول بالاتحـــاد والحلـــول مـــرفوض إذن لدى ابن عربي بالمعنى المغاير للصوفية. وإن قال بالاتحاد الصوفي الذي يبين وجهة نظره في حال وروده في كتاباته وآرائـــه، لأن الحق سبحانه وتعالى يتعالى ويتقدس عن الحلول في الأجسام، وليس قوله "أن العبد يبصر ببصر الله" أن الله حلّ في بصره، إنما هو يبصر ببصره القائم بجارحة عيـــنه في وجهه ويسمع بسمعه القائم بجارحة أذنه، ويتكلم بالكلام الموجود في تحريك لســـانه وشـــفتيه ومخارج حروفه من صدره إلى شفتيه، ولذلك نفى عنه تعالى أن يحل بالأجســـام وفي هذا قوله: "إن الشخص يعمل بطاعة الله الزائدة على فرائضه مما ندبه الحـــق إليه من نوافل الخيرات، فينتج له هذا العمل نفي سمعه وبصره وكلامه وجميع معانـــيه من بطش وسعي... فصار يسمع بالله بعدما كان يسمع بسمعه. ويبصر بالله بعد مـــا كـــان يبصر ببصره مع العلم بأن الله يتقدس ويتعالى أن تكون الأشياء محلاً له أو

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٥٢. (انظر السيوف الحداد للبكري، ص ١٣١، شذرات الذهب لابن العماد، ص ٢٠٠).

(٢) البكري (مصطفى)، مصدر سابق، ص.ص ١٣١-١٣٢.

يكـــون هو محلاً لها، فقد سمع العبد بمن لم يقم به، وأبصر بمن لم يقم به، فكان الحق سمعه وبصره ويده[1].

وللاتحـــاد الصـــوفي معنى آخر لدى ابن عربي، فهو وإن كان يرفض الاتحاد الـــذي يصيّر الذاتان ذاتاً واحدة لأنه من المحال، فإن كان عين كل واحد منهما موجوداً فـــي حال الاتحاد فهما ذاتان، وإن عدمت العين الواحدة وعدمت الأخرى، فليس للأول حـــد، لكن الاتحاد الصوفي كما يراه هو عبارة عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه بهمـــته وتوجـــه إرادته لا بمباشرة ولا معالجة، فبظهوره بصفة هي للحق تعالى حقيقة تسمى اتحاداً لظهور الحق في صورة عبد وظهور عبد في صورة حق[2].

وهكـــذا يمكن القول بأن الاتحاد والحلول لا وجود لهما في تصوف ابن عربي بالمعـــنى الـــذي قارعه فيه الفقهاء وأهل الرسوم، وليس من سبيل إلى إثبات ذلك طالما أنـــنا نجـــد أن ابن عربي نفسه ينفي ذلك، بل يرفضه رفضاً تاماً، وهو لم يحل الله في الموجودات، ولم يقل بأن الجزء الإلهي قد حل فيها، بل إنه ينهي عن القول بهذا الأمر، ودليله في ذلك قوله: "فما في أحد من الله شيء وما في أحد من سوى نفسه شيء، وإن تنوعـــت عليه الصور، وما كل أحد يعرف هذا، وأن الأمر على ذلك إلاّ آحاد من أهل الله، فـــإذا رأيـــت مـــن يعرف ذلك فاعتمد عليه، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى، فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عـــنده مـــن المعـــارف، ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه"[3].

وقـــد حاول ابن عربي نفي الحلول عن الحق، يتضح ذلك في قوله: "أنه تعالى لم يحدث بابتداعه العالم في ذاته حادث" وكذلك قوله في عقيدته "الصغرى: "تعالى الحق تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها" وأيضاً قوله في عقيدته الوسطى: "إعلم أن الله تعالى واحـــد بإجمـــاع، ومقام الواحد يتعالى أن يحل فيه شيء أو يحل هو في شيء أو يتحد

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨١١.

(2) ابن عربي، كتاب المسائل، الجزء الثاني، ص ٢٩.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ٦٦-٦٧.

بشـــيء". وفي مواضع من الفتوحات يقول: "أنه ليس في أحد من الله شيء، ولا يجوز ذلــك علــيه بوجه من الوجوه" وقال في باب الأسرار: "لا يجوز للعارف أن يقول: "أنا الله" ولو بلغ أقصى درجات القرب"[١]. كما يحذر من الوقوع في الشطح والخروج عن حــدود المعقول فيقول في باب الأسرار أيضاً: "أنت أنت، وهو هو، فإياك أن تقول كما قــال العاشق: أنا من أهوى ومن أهوى أنا... فهل قدر أن يرد العين واحدة، لا والله ما اســتطاع، فإنـــه جهل، والجهل لا يُتعقل، ولا بد لكل أحد من غطاء ينكشف عند لقاء الله"[٢]، فــيكون والحــال كذلــك أن كل ما يقصده الصوفية من قولهم: "بأن الحق عين الخلــق هــو مقصــد إلهي وليس ظاهري، وهذا ما يورده أهل الطريق، إذ يصل بهم الكشــف إلــى مــا انغلق على غيرهم من الأسرار والحقائق، وذلك بالتحقق الكامل لا بالاتحــاد، ذلــك أن العــبد إذا تخلق ثم تحقق ثم جرّب، اضمحلت ذاته وذهبت صفاته وتخلــص مــن الســوى، فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلع على كل شيء، ويــرى الله عند كل شيء، وهذا أول المقامات، فإذا ترقّى عن هذا المقام وأشرف على مقــام أعلى منه وعضده التأييد الإلهي رأى أن الأشياء كلها فيض وجوده تعالى لا عين وجوده"[٣].

ويدفــع عــنه النابلســي هذه التهمة موضّحاً معنى الوجود وعلاقته بالموجود فيقول: إن الله تعالى عند العارفين هو الوجود الحق الذي به كل شيء موجود، أي واقع عليه الوجود بحكم النظر العقلي، فإذا كان كذلك فلم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره ســبحانه، ولا بـــه أيضاً في نفس الأمر، ويضيف بأن شرط الحلول أن يكون وجودان يحلّ أحدهما في الآخر، وهنا ليس وجودان بل وجود واحد، وتقادير عدمية صادرة عن هــذا الوجــود الواحــد، تسمى تلك التقادير مخلوقات، وتسمى حوادث، وتسمى بأسماء

---

(١) ابــن عربــي، الفتوحات المكية، عقيدته الصغرى وعقيدته الوسطى، الجزء الأول، ص ٣٦ ومــا بعدهــا. (انظر عبد الوهاب الشعراني، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٦٣).

(٢) الشعراني، المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٤. (انظر لواقح الأنوار القدسية للشعراني، ص ٦٦).

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، الجزء الخامس، ص ١٩٢.

كثيرة بحسب أجناسها وأنواعها وأعيانها وأشخاصها، وإذا لم يكن ثمة غير ذلك الوجود الحق الواحد القديم فكيف يُتصور الحلول، وإنما سببه هو توهم الحلول منهم قصور إدراكهم بالأمر نفسه[١].

بعد عرضنا لمفهوم الوجود لدى ابن عربي ورُدُوده على المنكرين لمذهبه ينبغي أن نتساءل هل كان ابن عربي زنديقاً؟.

لقد حاول الكثيرون من الكتاب والمفكرين والباحثين رد التهمة عنه لقوله بوحدة الوجود ظناً منهم أن هذا المذهب مادي، إلحادي لا يليق بوليّ مسلم من كبار أولياء الله. والواقع أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي ليست مادية، وأنها ليست وحدة وجود فلسفية أيضاً رغم استخدامه لبعض المصطلحات الفلسفية كالقول بالقوة والفعل والهيولى وغيرها، فإن استخدام هذه المصطلحات لديه كان من باب التوسع في العلم دون القصد إلى المعنى الفلسفي لدى الفلاسفة، وكذلك امتلاكه للناحية العقلية النقدية التي يتصف بها الفيلسوف كانت دلالة على تصوف صاحٍ واعٍ لديه لا شطح فيه ولا خروج عن حدود العقيدة والشرع مما يؤكد تصوفه الخالص عن كل شائبة مادية وعدم صبغه بالصبغة الفلسفية، بحيث يكون صوفياً متفلسفاً أو فيلسوفاً متصوفاً كما هو شأن الغزالي من قبله. بل أنه كما قال ابن تيمية فرّق بين الظاهر والمظاهر، فكان بذلك أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى روح الإسلام[٢]. ويصدق عليه قول القائل: "إنه وجود الله المستغني بذاته عن غيره، وهو الوجود الحق الذي أعطى ومنح الوجود لكل كائن، وليس لكائن غيره سبحانه الوجود من نفسه، إنه سبحانه الخالق، هو البارئ المصور ﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾[٣]"[٤].

---

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٢٥٦.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٦م.

(٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، ص ٢٧١.

وهكـذا فإنـنا بعد أن عرضنا لمذهب ابن عربي في وحدة الوجود وانتهينا إلى إثبات العين الواحدة، وأنه تعالى موجود بنفسه قائم بها، وأن جميع الموجودات موجودة بـالله لا بأنفسـها، نتسـاءل: ما الصورة التي يقوم عليها هذا الوجود الواحد، هل هي صورة الإطلاق أم التقييد؟ أو بمعنى آخر: هل الوجود مطلق أم مقيد؟

- الوجـود المطلـق:

لما كان الوجود بمفهومه الخاص عند ابن عربي واحداً وهو الله، والموجودات ليسـت سـوى تعيـنات له تظهر وتغيب لتظهر موجودات أخرى، فإن هذا يدل على اسـتمرارية الوجـود والإيجـاد أي الله والعالم، وبمعنى آخر استمرار القدرة والمشيئة والإرادة الإلهية لهذا الوجود، لذا فإنه يرى بأن الله هو الوجود المطلق، الواحد الموجود فـي الخارج، وهو خير محض، وله وحده إطلاق الوجود لا لسواه "فإن الباري وجود مطلق لا أول له ولا آخر، هو الهو على الحقيقة"[1].

و "الهو" عبارة عن "الذات الإلهية" بالإطلاق لأنها كناية عن الأحدية التي تشير إلـى الذات الإلهية في ماهيتها الحقيقية دون إضافة أية صفة خارجية عليها فهي حقيقة الذات الإلهية، وهو يكنّي "بالهُو" عن الذات الإلهية في إطلاقها لأنه يرى أن الهو باطن كل موجود، وهي الأحدية التي تشير إلى الذات دون إضافة إليها فيقول: "إن الهو كناية عـن الأحديـة، ولهذا قيل في النسب الإلهي ﴿قل هو الله أحد﴾[2] فهي الذات المطلقة التـي لا تدركها الوجوه بأبصارها ولا العقول بأفكارها"[3]، وذلك لإطلاقها بإسقاط كل نسـبة أو إضـافة إليها، وبهذا تكون الذات المطلقة حقيقة قد اختصت بالهو ذلك أنه "ما مـن مقـام يكـون فيه تجل من التجليات إلا والهو مبطون في ذلك التجلي"[4]، وذلك لسـريان الأحديـة في الموجودات جميعها. "فيقع الإخبار عما ظهر من هذه المقامات، ويقع التنزيه على الذات المطلقة بالهو"[5].

---

(١) ابن عربي، كتاب الأزل (الرسائل)، ص ١٥.

(٢) سورة الإخلاص، الآية: ١ ك.

(٣) ابـن عربـي، كـتاب اليـاء، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ١.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢.

أمـا حقـيقة هـذا "الهـو" فهـي أنه واجب الوجود لنفسه لقيامه بنفسه وقيام الموجـودات بـه، إذ هـو الأول فـي الوجود، فلا يحتاج إلى موجد يوجده لغناه عن العالميـن، واحتياج كل شيء إليه لقيامه به، فهو الواحد الأحد، الصمد، فالعقل لا ينكر ذلـك لحقيقـته والشرع يؤيد ذلك لما جاء في قوله تعالى باكتفائه الذاتي عن كل أحد: فـيقول: "إن الله تعالى هو الأول الذي لا أولية لشيء قبله، ولا أولية لشيء يكون قائماً به أو غير قائم به معه، فهو الواحد سبحانه في أوليته فلا شيء واجب الوجود لنفسه إلا هـو، فهـو الغنـي بذاته على الإطلاق عن العالمين، قال تعالى: ﴿إن الله لغني عن العالميـن﴾[1] بالدلـيل العقلي والشرعي... وجد العالم من حيث ما هو موجود بغيره، مرتـبطاً بالواجـب الوجود لنفسه، فمشيئته وإرادته وعلمه وقدرته ذاته، تعالى الله أن يتكثر في ذاته علواً كبيراً، بل له الوحدة المطلقة، وهو الواحد الأحد، الله الصمد، لم يلد فيكون مقدمة، ولم يولد فيكون نتيجة،ولم يكن له كفواً أحد، فيكون به وجود العالم..."[2].

ويمـيز ابن عربي بين الوجود المطلق وبين الوجود المقيد إذ أنه وجود بغيره، فـإذا كان وجود المطلق بذاته ولم يسبقه شيء، فإن الوجود المقيد تابع له وليس أصل لأنـه موجـود بغـيره فقال: "إن الحق تعالى موجود بذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغـيره، ولـيس بمعلول ولا علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل، الملك القدوس الـذي لم يزل، وأن العالم موجود بالله سبحانه لا بنفسه ولا لنفسه، مقيد الوجود بوجود الحـق في ذاته، فلا يصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق تعالى"[3]. ويقول: "بل هو وجـود مطلـق غير مقيد، مستمر قائم بنفسه، ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ولا بعـرض فيسـتحيل علـيه الـبقاء... مقـدس عن الجهات والأقطار مرئيٌّ بالقلوب لا بالأبصار"[4].

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٨٠.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ١١٥-١١٦. (انظر البرزنجي،الجاذب الغيبي، ص ٣٤٢).

(٤) ابـن عربـي، عقيدة في التوحيد أو عقيدة أهل الإسلام، راجعه عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص.ص ١١-١٢.

ولمــا كان الوجود المطلق على هذا النحو فهو لا تدرك له ماهية ولا تعرف له كيفية ولا يجوز أن يتصف بصفة نفسية مما ينسب إلى الخلق، فتنتفي عنه المثلية. وفي تحديـــده للوجـــود المطلق يقول: "وجود مطلق لا تعقل ماهيته، ولا يجوز عليه الماهية، كمــا لا يجــوز عليه الكيفية، ولا يعلم له صفة نفسية من باب الإثبات، وهو الله تعالى، وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب مثل ﴿ليس كمثله شيء﴾[1] و ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾[2]"[3].

فــإذا كان هذا هو شأن "الوجود المطلق" فإننا نستطيع القول بأن الوجود "المقيد" لا يخلــو مــن الصـــفات العَرَضــية التي خلا منها "الوجود المطلق" وما لا يخلو من الحــوادث ولم يسبقها فهو حادث مثلها، فإن كل الحوادث لا بد لها من محدث أي الله، أمــا الموجــود المطلـــق (الله) فهو المنزه عن التغيرات العرَضية السلبية، الموصوف بالصـــفات الثبوتية الدائمة الأزلية، ولو جاز عدمه لبطل قدَمه، فهو الواحد الذي لا يقبل التجزأة ولا التأليف، هو القديم الأزلي المنفرد بالأحدية"[4].

ولكن ما يتميز به الوجود المطلق عن المقيد كونه الخير المحض الذي ينفرد به الحـــق عـــن الخلق فهو وجود لا يخالطه عدم لذا فهو خير محض على حين أن العدم شـــرٌ محـــض وهـــو نقيض الوجود والخير، ومن هنا اختص الحق "الواجب الوجود" "والمطلـــق الوجـــود" بالخير المحض دون الخلق وله وحده إطلاق الوجود دون سواهُ، والضدان لا يجتمعان[5]. ورغم ذلك فهو يجعل للممكنات دوراً في تحصيل هذا الخير مـــن الوجـــود، أو لقُـــبول العـــدم والشر، فهو كما قال "بأن الوجود المطلق هو الخير المحـــض، والعدم المطلق هو الشر المحض، والممكنات بينهما، فبما تقبل الوجود لها

---

(1) سورة الشورى، الآية: ١١ك.

(2) سورة الصافات، الآية: ١٨٠ك.

(3) ابـــن عربـــي، إنشـــاء الدوائر الإحاطية على مضاهاة الإنسان للخالق والخلائق، ليدن، سنة ١٣٣٦هـــ، ص ٢٢.

(4) ابـــن عطـــاء الله السكندري، القصد المجرد في معرفة الإسم المفرد، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٣٤٨هـــ/١٩٣٠م، ص ٣٨ وما بعدها.

(5) ابن عربي، شجون المسجون وفنون المفتون، مخطوط، مكتبة خاصة، ورقة ٣٩، ص أ.

نصـــيب من الخير، وبما تقبل العدم لها نصيب من الشر، وليس الأدب إلا جماع الخير كله... ولا شك أن الخير ظهر في العالم متفرقاً، فلا يخلو ممكن عن خيرية، والممكن الكـــامل المخلـــوق علـــى الصورة الإلهية، المخصوص بالصورة الإمامية، ولا بد أن يكـــون جامعـــاً للخير كله"[1]. ويوضح صدر الدين القونوي مفهوم الخير المحض في كـــتابه "مفـــتاح الغيب" معقباً على كلام شيخه في وحدة الحق وعدم تكثره لأنه الواحد بالحقـــيقة فيقول: "إن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، وأنه واحد وحدة حقيقـــية لا تُعقـــل في مقابله كثرة، ولا يتوقف تحققها في نفسها ولا تصورها في العلم الصحيح المحض على تصور ضد لها، بل هي نفسها ثابتة مثبِّتة لا مثبَتة"[2].

كذلـــك فـــإن ما يراه ابن عربي أن فكرة الزمان تنتفي عن الوجود المطلق فلا يحـــده زمان ولا يقيده مكان بل له الإطلاق فيقول: "إذا انتفى الزمان عن وجود الحق وعـــن وجـــود مبدأ العالم فقد وُجد العالم في غير زمان، فلا تقول إلا من جهة ما هو الأمر عليه إن الله موجود قبل العالم إذ قد ثبت أن القبلية من صيغ الزمان ولا زمان، ولا أن العـــالم موجود بعد وجود الحق إذ لا بعدية، ولا مع وجود الحق فإن الحق هو الـــذي أوجده وهو فاعله ومخترعه ولم يكن شيئاً، ولكن كما قلنا "الحق موجود بذاته، والعـــالم موجود به..."[3] هكذا يؤيد ابن عربي ومن تابعه في مذهبه على إطلاق هذا الوجـــود وعدم تقييده لما يتفرّد به من ميزات خاصة لا يشاركه فيها وجود آخر. وهو يســـتند فـــي ذلـــك إلـــى قوله في كتابه المعرفة: "أنّى للمقيد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضـــيه، أم كيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات وما فيه من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والافتقار..."[4].

لما كان مفهوم ابن عربي للوجود المطلق على هذا النحو، فهل يشاركه في ذلك أصحاب النزعة الوجودية بحيث ينتهيان إلى مدلول واحد؟

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٢٧.

(2) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٣٠٤.

(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ١١٥-١١٦.

(4) ابن عربي، كتاب المعرفة، الطبعة الأولى، باريس – بيروت، ١٩٩٣، المسألة ٣٨، ص ٥٨.

الواقـــع أنـــه لا بد من معرفة مدلول هذه الفكرة كي نتمكن من التمييز بينهما، فعلـــى حين يقول ابن عربي بأن الله وجود مطلق فإنه يرمي من ذلك إلى معنىً أن الله تعـــالى لـــيس بعلة، يعني ليس موجباً، نرى الفريق الآخر وهم من وصفهم البرزنجي بـــالملاحدة يرون أن معناه "أنه وجود عام في المعقولات الثابتة" فيكون المعنى الأول إيمـــان صـــريح والثاني كفر صريح[١] وقد أدرك ابن عربي هذا الالتباس فأطلعنا في فـــتوحاته على صيغة أخرى "للوجود المطلق" يحدد فيها مفهومه ويوضح مدلوله فينفي عـــنه تعالى أن يكون معلوم الذات، ولا يشبهه شيء، ولا يشبه هو شيئاً، فحقيقة فهمه بعـــيدة المـــنال، لا تدركـــه العقول ولا تحيط به الأذهان فقال فيه: "الحق تعالى وهو الموصـــوف "بالوجود المطلق" لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة بل هو موجود بذاتـــه، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الـــذات، لكن يعلم بما هو عليه من صفات المعاني، وهي صفات الكمال به، وأما العلم بحقـــيقة ذاته ممنوع، لا يُعلم بدليل ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذهما حدّ، فإنه سبحانه لا يشـــبه شيئاً ولا يشبهه شيء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه ولا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، فمعرفتك به إنما هي ﴿ليس كمثله شيء﴾. أما الماهية، فلا يجوز ذلك عليه، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ﴿ويحذّركم الله نفسه﴾[٢]. وقد ورد المنع في الشـــرع عـــن التفكـــير في ذات الله"[٣]. وفي هذا إبطال لقول المعترضين على فكرة الوجـــود المطلـــق الذيـــن لم يفهموا الفرق بين الإطلاقين، ذلك أنهم فهموا أن الوجود المطلـــق مفهـــوم كلي لا وجود له في الخارج، والواقع أن الواجب تعالى موجود في الخارج، وهو واحد حقيقي لا تكثّر فيه، إنما رأوا فيه أنه واحد بشخص موجود بوجود هـــو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها، فإن الوجود إذا نُسب إلى الإنسان حصل موجود، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر، وعلـــى هذا القياس وهذا الجواب احتراز منهم عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس

---

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٤٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٢٨م.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٥٣.

بموجـــود، وبأنـــه وجـــود جميع الأشياء، حتى القاذورات واجب، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً[1].

وهكـــذا فإنه تعالى وجود مطلق قائم بنفسه، ليس بجوهر فيقدر له المكان، ولا بعـــرض فيســـتحيل علـــيه البقاء، ولا بجسم فيكون له الجهة، فهو مقدس عن الجهات والأقطـــار بمعناه أو بمفهومه لدى الصوفية، ومفهومه لدى الحكماء العقلانيين، فمفهوم الوجود المطلق لدى ابن سينا مثلاً مغاير لأصحاب وحدة الوجود، فقد أراد به الوجود المطلـــق الكلي، أي المعنى العام الذي لا يوجد إلا ضمن جزئياته، على حين أن القوم لـــم يكـــن مـــرادهم ذلك، بل المطلق عندهم هو المعرّى عن كل قيد زائد على ذاته، المتعيـــن بذاتـــه، ولا شك أن ما هو كذلك فهو غني عمّن سواه، وكل مقيد محتاج إليه لأنـــه قيّوم المقيّدات كلها. وعليه: يكون المطلق نوعان: فإن ما أراده القوم فقد تطابق العقـــل والـــنقل على وجوده ووجوبه وتشخصه وتعينه، وقيامه بذاته، ووحدته الذاتية وقيوميته، على حين أنه بالمعنى الآخر المستمد من كلام الحكماء كابن سينا هو الكلي أي الوجـــود بمعـــنى الموجودية والكون والحصول، فهو خروج عن المفهوم الصوفي المـــتعارف علـــيه[2]. كذلك فيما حمله المعترضون على ابن عربي قوله: "أن الوجود المطلـــق إنمـــا هـــو موجود بذاته لذاته، ففهموا أنه المطلق الإضافي، ولكن ليس هذا مـــراده، إنمـــا قصـــده أن "الوجـــود لا بشرط شيء، إذ أنه الوجود المطلق، فالمطلق الإضـــافي ليس هو مقصد ابن عربي، وكلامه صريح في أن الحق تعالى موجود بذاته في الخارج، وأن ما عداه من الموجودات موجود به، وقد قال في الفتوحات: "إن الحق تعـــالى موجـــود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره.. فلا يصح وجود العالم البـــتة إلا بوجـــود الحـــق". فإنه مع تصريحه بأنه تعالى موجود بذاته قال: "إنه مطلق الوجـــود بالمعنى الذي دلّ عليه قول غيره "مقيد بغير". يعني أن الوجود بذاته لا يتقيد بغـــيره بكونه معلولاً أو علة، لا بمعنى الكلي الطبيعي الموجود في الخارج في ضمن

---

(1) النابلســـي (عـــبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٢٨٦. (انظر البرزنجي، الجـــاذب الغيبـــي، ص ٣٢١).

(2) البرزنجي، المصدر السابق، ص ٣٣٧.

أفراده كما كان مذهب الحكماء في ذلك، ولا بمعنى أنه معنى معقول في النفس مطابق لكـل واحـد مـن جزئياته في الخارج، لتصريحه بأنه تعالى موجود بذاته، والموجود بذاتـه لا يكـون معقـولاً بل موجوداً خارجياً لا في أفراده[١]. ومن هنا فإن قول ابن عربـي فـي مصنفاته بأن "واجب الوجود هو الوجود المطلق" ليس هو ما ذهب إليه المـنكرون علـيه والجاهليـن بمقصوده منه، بل فهموا أن مراده بالمطلق هو مذهب الوجوديـة الذي شرحه السعد التفتازاني والسيد الشريف وردّاه، إذ أن هذا بهتان عظيم في حقه.

ولـيس موقف ابن تيمية بأرحم من هؤلاء في نقدهم، فهو يرى في جعل الحق وجوداً مطلقاً تارة، وجعل الوجود المطلق ظاهراً في الحق تارة أخرى فيها تناقض[٢]. فهـذا جهـل مـنهم للمصطلح الصوفي كما يبدو لدى ابن تيمية لأن الله هو الموجود المطلق لدى ابن عربي وليس فيه تناقض كما يبدو لمن فهم مصطلحه.

ويشـير الجيلـي في شرحه على رسالة الخلوة للشيخ الأكبر منعاً لأي التباس حـول مفهـوم الوجـود المطلـق لديه من المنكرين عليه وانغلاق فهمه على القائلين بـالوجود الخارجي فقط أي الوجود الكلي دون الأخذ بمراد ابن عربي من ذلك فيقول: "أنـت تعلـم إن كنـت مـن أرباب القلوب أن الله كان ولا شيء معه، وأنه لا وجود للممكـنات في تلك المرتبة أي مرتبة الوجود الخارج إلا في الحضرة العلمية لا غير". ثـم قـال "إن الأشياء لا وجود لها في غير العلم القديم وأن وجودها الحادث إنما هو بالنسـبة إلـى شـعورها بما هي عليه في علم باريها على التتالي إلى غير نهاية دنيا وآخـرة، وعلـى هذا فما حدث إلا الشعور لا غير، وأما ماهيات الممكنات فما حدثت أصلاً لأنها قديمة في العلم وما شمّت رائحة من الوجود الخارجي أصلاً"[٣].

وعلـيه فـإن الوجود المطلق من غير تقييد يتضمن المكلِّف وهو الحق تعالى، والمكلَّفيـن وهـم العـالم، ولكن هذا الإطلاق للحق إطلاق حقيقي ذاتي على حين أنه

---

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر السابق، ص ٣٠٩.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٢٨٨.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٣٥٣.

للخلــق مقــيد بقيد ذاتي أيضاً من حيث أنهم ليسوا عين المطلق، بل هم تعيناته، وبهذا يتضــح لنا رأي ابن عربي حول وجود الحق وأنه عين الخلق وما الخلق عين الحق، لأن الحــق له الوجود المطلق، وقد أشار العيدروسي في شرحه على فكرة ابن عربي هــذه "الحــق خلــق وما الخلق حق" فقال: "إن الإطلاق الحقيقي ذاتي للحق، فلا تقيّده الأكــوان بظهــور تعيناتها في تجلّيه المنبسط (الذي) اقتضته ماهيته الثابتة، فلو ارتفع القيد لم يكن خلق، فلا يصح أن يقال الخلق عين الحق لأن المقيد الذي يكون القيد ذاتياً له لا يكون عين المطلق الذي يكون عين الإطلاق ذاتياً له بخلاف أن يقال: الحق عين الخلق فإنه صحيح، لأن المطلق الحقيقي لا تقيده الأكوان، فتجليه فيها لا ينافي التنزيه ﴿ليس كمثله شيء﴾"(1) (2).

وجملــة القول إذن أن الحق والخلق وجهان لشيء واحد هو الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق إذ لا فرق بينهما إلا في وجوب الوجود الذي يتصف به الحق، وإمكان الوجــود الافــتقار الذاتــي الــذي هو من طبيعة الخلق، ولكنّ الحق يتميز عن الخلق بالصــفات التــي تــتفرع عن وجوب الوجود، فتكون له دون سواه كالأزلية والأبدية وغــيرها، وعلــيه فــإن الموجودات الخارجية هي مجالي ومظاهر للوجود المطلق، وحيــث أنــه تعالى في حد ذاته مطلق عن جميع القيود والحيثيات، وغير مقيد بشيء مــنها ولكــنه مقــيد بحسب القوابل فإن العارف المحقق يعلم أن الحق هو الظاهر في جمــيع تلــك الصــور، مع أنه تعالى في حد ذاته منزه عن جميع لوازم تلك الصور ومقدس عنها، وأن كل أحد يعرفه بقدر استعداده وطاقته، فيكون الواجب تعالى والحالة هذه مطلق أي معرّى عن التقييد بالغير والانضمام إليه، وعلى هذا لا يتصور عروض الوجــود للماهــية الممكــنة، فليس معنى وجود الماهيات الممكنة إلا أن لها نسبة إلى حضــرة الوجود القائم بذاته، وتلك على وجوه مختلفة وأنحاء شتى بتعدد الاطلاع على

---

(1) سورة الشورى، الآية: ١١.

(2) العيدروســي (عــبد الرحمــن)، لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، تحقيق الدكتور عبد اللطــيف محمــد العبد، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٧م، ص ٥٩.

ماهـيات تلـك النسـبة، وهكذا فالوجود هو حق باعتبار الحقيقة، ولكنه خلق باعتبار الـنقص والعدم، ولهذا فإنه يصدق عليه كل تسمية، كما يصدق عليه كل تعريف، ومن هـنا جـاء تعريف النابلسي الشامل تثبيتاً لأقوال ابن عربي من حيث إطلاقه للوجود وقـيام الموجـودات بـه وتحققها به لافتقارها إليه، مستنداً في ذلك إلى آيات الكتاب المبيـن، فهو يرى أن الأشياء كلها المحسوسات والمعقولات ثابتة متحققة، فلا شكّ ولا شـبهة فـي ثبوتها وتحققها عند الحس والعقل، لذا فإن شئت فقل عنه أنه هو الوجود المطلـق، وإن شـئت فقـل عنه هو الحق كما قال تعالى: ﴿وخلق الله السماوات والأرض بـالحق﴾[1]، وإن شـئت فقل عنه هو القيوم لأنه المقوّم لكل شيء كما قال تعـالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحيّ القيّوم﴾[2]، وإن شئت فقل عنه هو المثبت للأشياء فـي أعـيانها كمـا قـال تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[3]، كذلك قوله: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾[4].

ونتـيجة القـول كلـه "أن جميع الأشياء المحسوسات والمعقولات أمور ثابتة مـتحققة موجـودة فـي نظـر العقل ونظر الحس التابع لنظر العقل"[5]. ويرى فيها الجامـي[*] أنها حقيقة مطلقة، فعّالة، واحدة، عالمة واجبة، وجودها بذاتها وهي حقيقة الله تعـالى[6]، وكـل هـذه الأقوال تصب في معين واحد، وهي مستقاة من مصدرها الأساسـي لدى ابن عربي. وقد تبعه شراحه في فهمهم لحقيقة الأمر، ومن هنا جاءت أقوالهـم مغايرة متميزة عن أقوال الحكماء، فبالرغم من أنهم اتفقـوا على أن "الوجود المطلـق" هو في المعقولات الثابتة والأمور الاعتبارية، وهذه جميعها لا تَحقُّق لها في

---

(1) سورة الجاثية، الآية: ٢٢ك.

(2) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥م.

(3) سورة النحل، الآية: ٤٠ك.

(4) سورة النور، الآية: ٣٥م.

(5) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٣٤٨.

(*) الجامـي (عـبد الرحمـن)، نورالدين، (٨١٧-٨٩٨هـ)، مفسر شرح فصوص الحكم لابن عربي.

(6) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٦١.

الأعـيان، فإن مذهب ابن عربي مذهب روحي يحل الألوهية في المحل الأول، ويعتبر الله الحقـيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن ومـا سيكون، فهو مذهب صريح في الاعتراف بوجود الله، والله هو الجامع لكل شيء في نفسه، الحاوي لكل موجود، الظاهر بصورة كل موجود[1].

فإذا كانت هذه طبيعة الوجود المطلق، فما هي مرتبته الخاصة به وكيف تتميز عن الموجودات في مراتبها المختلفة؟

- مراتـب الوجـود:

حدد ابن عربي رؤيته للأشياء من خلال مراتبها ففرّق بذلك بين "مطلق ومقيد" إذ أن كـل شـيء لـه مرتبته المميزة عن سائر الأشياء، فلا مزج بينها ولا خلط، إنما يوجد بينها علاقة إما تصاعدية أو تنازلية تبين مدى تقدم رتبتها أو تأخرها بعضها عن بعـض، ومـدى ارتباطها بعضها مع البعض الآخر، وقد بين ذلك في معرض حديثه فقـال: "إن الأشياء على ثلاث مراتب لا رابع لها، والعلم لا يتعلق بسواها، وما عداها فعـدم محـض، لا يُعلم ولا يُجهل ولا هو متعلق بشيء، فإذا فهمت هذا فنقول إن هذه الأشـياء الثلاثة منها ما يتصف بالوجود لذاته، فهو موجود بذاته في عينه، لا يصح أن يكـون وجـوده عـن عدم، بل هو مطلق الوجود لا عن شيء، بل هو الموجد لجميع الأشـياء وخالقهـا ومقدّرهـا ومفصّـلها ومدبّرها، وهو الوجود المطلق الذي لا يتقيد سـبحانه وهو الله الحي القيوم... ومنها "موجود بالله تعالى" وهو الوجود المقيّد، المعبر عـنه بالعـالم، العرش والكرسي والسموات العلى وما فيها من العالم... وغير ذلك من العـالم، فإنه لم يكن موجوداً في عينه ثم كان من غير أن يكون بينه وبين موجده زمان يتقدم به عليه فيتأخر، وإنما هو متقدم بالوجود كتقدم أمس على اليوم..."[2].

بعـد هـذا التمييز للأشياء فلا بد من تحديد مراتبها، فابن عربي يقرر للوجود مرتـبة خاصـة به، مميزة له عن كل موجود سواه، فيُعرف بها، إذ لا يمكن للألوهية

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات عن الفصوص، مرجع سابق، ص.ص ٢٦-٢٧.

(٢) ابن عربي، كتاب إنشاء الدوائر، ص.ص ١٥-١٦.

مشاركة العبودية في مرتبتها، ولا يحق للمطلق أن ينزل إلى مرتبة المقيد، وبهذا يتميز الوجود عن الموجود بما تفرّد به عن غيره.

وأعلى المراتب هي المرتبة الإلهية، لا يدانيها مرتبة في الموجودات، وهي على ما هي عليه من العلم الإلهي، وليست خارجة عنه بشكل من الأشكال، فالمرتبة إذن عبارة عن حقيقة كل شيء لا من حيث تجردها بل من حيث معقولية نسبتها الجامعة بينها وبين الوجود المُظْهر لها والحقائق التابعة لها. ويشير ابن عربي إلى تلك المرتبة بقوله: "إن العالم ما ظهر إلا على ما هو عليه في العلم الإلهي، وما هو في العلم الإلهي لا يتبدل، فالمرتبة الإلهية تنفي بذاتها التقييد عنها، والقوابل تنفي الإطلاق عنها بالوقوع، فعلمت سبب الحيرة في الوجود ما هو، قال تعالى: ﴿**ما يُبدّل القول لديّ**﴾[1] أي ما حكم به العلم وسبق به الكتاب، فعرفنا ذلك من العلم والكتاب إذ كان لهما الحكم... فمرجع الكون للعلم والكتاب، فتنتج الأهواء مع إطلاقها ما تنتجها العقول مع تقييدها... وما ثم أعلى من الحق رتبة..."[2].

وليس وجود الموجودات عن الحق وجوداً بالصدفة، إنما هو وجود معلوم لدى الحق، فقد وُجد في علمه تعالى قبل إيجاده، أي في عالم الغيب، وكما حدد تعالى لكل موجود في العلم الإلهي مرتبته التي سيوجد عليها في عالم الشهادة. ولهذا فالنظام الكوني ليس موجوداً عن عبث بل عن حكمة إلهية أوجدته على الصورة المعلومة لدى الحق. ويطلعنا ابن عربي على أهمية المراتب هذه بالنسبة للموجودات فيقول: "إن الله تعالى قد عين لكل موجود مرتبة في علمه، فمن الموجودات من خُلقت في مراتبها ولم تبرح، فلم يكن لها بداية ولا نهاية بل يقال: وُجدت، فإن البدء ما يُعقل حقيقته إلا بظهور ما يكون بعده، مما ينتقل إليه، وهذا ما انتقل، فعين بدئه وهو عين وجوده لا غير. ومن الموجودات ما كان وجودها أولاً في مراتبها ثم أُنزل بها إلى عالم طبيعتها وهي الأجسام المولدة من العناصر لا كلها، بل أجسام الثقلين"[3].

---

(١) سورة ق، الآية: ٢٩ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٨٠.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣٣٢.

وقد حصر ابن عربي هذه المراتب في ثلاث مبيناً فيها علاقة الموجودات وصلتها بالمرتبة الحقية التي هي أصل كل مرتبة، وأولى هذه المراتب هي التي تفيض الوجود على الموجودات بحسب الاستعداد والقابلية لدى هذه الموجودات فقال: "وأحوال العالم مع الله على ثلاث مراتب، مرتبة يظهر فيها تعالى بالإسم الظاهر، فلا يبطن عن العالم شيء من الأمر، وذلك في موطن مخصوص، وهو في العموم موطن القيامة. ومرتبة يظهر فيها الحق في العالم في الباطن فتشهده القلوب دون الأبصار، ولهذا يرجع الأمر كله إليه، ويجد كل موجود في فطرته الاستناد إليه والإقرار به من غير علم به، ولا نظر في دليل، فهذا من حكم تجلّيه سبحانه في الباطن. ومرتبة ثالثة فيها تجلٍّ في الظاهر والباطن، فيدرك منه في الظاهر قدر ما تجلّى به، ويدرك منه في الباطن قدر ما تجلّى به، فله تعالى التجلي الدائم العام في العالم على الدوام، وتختلف مراتب العالم فيه لأختلاف مرتب العالم في نفسها، فهو يتجلى بحسب استعدادهم"[1].

وقد شارك الجيلي في تحديد هذه المراتب التي أوردها ابن عربي والتعرف إليها، كما شرح ما جاء في الفتوحات من أمور دقيقة الفهم في تحديد الحقائق والأسرار في المنازل المختلفة،ويعني بالمنازل أطوار المراتب المختلفة، لأنه لا يمكن أن يجمع المخلوقات في مرتبة من المراتب الإبداعية لما بين المخلوقات من تفاوت، وهذا دليل على تعدد المراتب وتنوعها. كما يرى الجيلي أن الله أوسع من أن يتجلى على عبدين بصفة واحدة، أو بصفة على عبد مرتين، فليس في الوجود شيء مكرر- وهذه فكرة قال بها فلاسفة اليونان الأولون- فكل شيء له مرتبة مخصوصة به، وصفة من صفات الله يرجع بها إليه، وإسمٌ حاكم له وعليه، ويقول أيضاً "إنه في البرزخ الفاصل بين الأزل والأبد لا بد من رعاية ترتيب الحكمة الإلهية التي قامت بها الأحكام، وظهرت الربوبية والعبودية وغير ذلك من المراتب الخَلقية والمظاهر الحقية"[2].

هكذا نرى أن النظام الوجودي والكوني يسير وِفقَ الحكمة الإلهية التي تعطي كل شيء حقه في الوجود. ولكن ما طبيعة هذه المراتب التي يقول بها ابن عربي؟.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٣٣.

(٢) الجيلي (عبد الكريم)، شرح مشكلات الفتوحات، ورقة ٣، ص أ.

لمـــا كانت الموجودات ليست شيئاً بالإضافة إلى الحق، وأن فقدان المناسبة بين الحـــق والخلق يجعل من الخلق عالماً مُتوَهماً هو عالم الخيال، فالعالم كما يبدو مُتخيَّل لمـــا فيه من التبدل والتغير. لذلك فإن مراتبه لا تخرج عن دائرة الخيال والوهم أيضاً، ولهذا يعتبر ابن عربي هذه المراتب التي تتميز بها الموجودات هي نسبة عدمية وليست أكـــثر مـــن ذلك، وقد أشار في فتوحاته إلى هذا الأمر فقال: "كذلك ما دخل في الوجود مـــن المراتـــب وإن كانت عدماً فإنها متوهمة الوجود، فإن المراتب نسب عدمية، وهي المكانـــة، تتنزل كل شيء موجود أو معدوم بالحكم في رتبته، سواء كان واجب الوجود لذاتـــه أو واجـــب الوجـــود بغيره، أو محال الوجود، فللعدم المحض مرتبة، وللوجود المحـــض مرتبة، وللممكن المحض مرتبة، وكل مرتبة متميزة عن الأخرى، فلا بد من الحصـــر المـــتوهم والمعقـــول"[1]. وهكذا ينتهي في تحديده للمراتب، بحيث لا تختلط الموجـــودات فيما بينها، فكل منها في مرتبته حكماً، حيث أنزلها الحق وأقامها فيه دون مشـــاركة لموجود آخر في مرتبته، وهذه كلها وفق الحكمة الإلهية التي تعطي كل شيء حقه في الوجود.

بعـــد أن حـــدد لنا ابن عربي مرتبة هذا الوجود فما حقيقته، هل هو من جنس المخلوقات التي أوجدها وما طبيعة الموجودات التي أوجدها؟

الجوهـــر والأعـــراض:

ينظر ابن عربي إلى الوجود نظرة تفحص وتمحيص فيرى أن الخلق (أو عالم الظاهر) في تغير مستمر وتحول دائم أو كما يقول ابن عربي في خلق جديد. أما الحق فهـــو علـــى ما عليه كان منذ الأزل، فهو جوهر، وتجلياته في مظاهر الوجود أعراض له، وهو مسمى بأسماء جميع المحدثات[2]، فكأنّه بذلك يشير إلى ما ردّده الأشاعرة من قـــبل حول فكرة الجوهر الفرد، وإن كان قد أنكر نظريتهم في الجواهر الفردة ولم يسلّم إلاّ بجوهـــر واحد وهو جوهر روحي لا مادي[3]، وبذلك يلتقي معهم في مقولة الجوهر

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٥٠.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص اللقماني، ص ١٢٠.

(٣) مدكـــور (إبراهيم)، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، مقال في الكتاب التذكاري لابن عربـــي، الهيـــئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٣٨٩هـــ/ ١٩٦٩م، ص ٣٧٢.

مـــع فـــارق التســـمية وما تنفرد به من الخصائص والصفات التي تلتقي فيها مع الذات الإلهـــية، فـــالذات الإلهـــية أو "العين الواحدة" التي هي أصل كل شيء في مذهبه تقابل الجوهر عند الأشاعرة، وهي حقيقة مطلقة وصفاً وباطناً(١) وفي ذلك يقول: "كما تقول الأشـــاعرة إن العـــالم كلـــه مـــتماثل بالجوهر: فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين واحـــدة. ثم قالت ويختلف بالأعراض، وهو قولنا، ويتكثر بالصور والنِّسب حتى يتميز فـــيقال هـــذا ليس هذا من حيث صورته أو عَرَضه أو مزاجه كيف شئت فقـــل، وهذا عيـــن هذا من حيث جوهره، فنقول نحن إنه ليس سوى الحق، ويظن المتكلم أن مسمى الجوهـــر وإن كـــان حقـــاً مـــا هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي"(٢). أما المجالـــي المخـــتلفة التـــي تظهـــر فـــي "العين الواحدة" فهي الأعراض والأحوال عند الأشـــاعرة وهـــو الخلـــق والظاهر، أما اختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها عندهم فإنه يقابله ما يسميه هو "بالخلق الجديد" وهو ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات المختلفة والمتعاقبة في كل لحظة في ثوب جديد(٣).

وعلـــيه تكـــون الحقـــيقة الوجودية واحدة ذات وجهين: الباطن الحق والظاهر الخلق، ومن هنا جاء تعريف ابن عربي للجوهر بأنه الأصل، إذ أن أصل الأشياء كلها وجـــود الحق تعالى، لأنه لو لم يكن هذا الأصل الإلهي موجوداً، وهذه المادة الهيولانية معقولـــة، لمـــا صحّ هذا الفرع المحدث الكائن بعد أن لم يكن ولَمّا تصور(٤). وقد أشار إلـــى هذا الأصل بقوله: "... كما أن الهيولي(*) تؤخذ في حدّ كل صورة، وهي مع كثرة

---

(١) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٥٠٤.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص اللقماني، ص ١٨٨.

(٣) عفيفـــي (أبو العلا)، بحث في دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن عربي، ص ٥٩٨. (انظر ابـــن القيم الجوزي، تحقيق شرف الدين، ص ٣٥٥، كذلك التصوف الإسلامي، توفيق عياد، مصر، ص ٢٨٨).

(٤) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣٢.

(*) هـــي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصور الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس لـــه فـــي ذاتـــه صورة تخصه إلا معنىالقوة (كتاب المعرفة لابن عربي، ص ٤٦، وانظر الحـــدود لابن سينا ضمن ثلاث رسائل في الحدود، دار النهضة العربية، ١٩٧٨).

الصـــور واخـــتلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها. فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلَقَه، بل هو عين هويته وحقيقته، ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلاّ الإلهيون من الرسل والصوفية. وأمـــا أصـــحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين... فما منهُم من عثر على حقيقـــتها ولا يعطـــيها النظر الفكري أبداً... فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقـــيقه، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالَم وتبدله مع الأنفاس "في خلق جديد" فـــي عين واحدة، فقال في حـــق طائفـــة، بل أكثر العالم "﴿**بل هم في لبس من خلق جديـــد**﴾[1] فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس". ويقول في حقيقة هذا الجوهر: "لكن قـــد عـــثرت علـــيه الأشاعرة[*] في بعض الموجودت وهي الأعراض، وعثرت عليه الجبّائـــية[**] فـــي العـــالم كلـــه، وجهله أهل النظر بأجمعهم، ولكن أخطأ الفريقان. أما الجبّائـــية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر الذي قبل هذه الصورة"[2].

أمـــا الأشاعرة، فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض تتبدل مع الأنفاس إذ العرض لا يبقى زمنين، ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، كالتحيز في حد الجوهر القائم

---

(١) سورة ق، الآية: ١٥ك.

(*) الأشاعرة: سبقت الإشارة إلى تعريفها.

(**) هـــي فرقة من الفرق الكلامية المعروفة، وهم أتباع أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بـــن خـــالد الجبّائي، وقد تحاور الجبائي مع أبي الحسن الأشعري عن معنى الطاعة، وكفره فـــيها الأشعري. (انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ١٩٤، الجزء الأول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، كتاب المعرفة، ص ٥١، تحقيق سعيد عبد الفتاح).
نقـــول أنه ربما وقع التباس في النص الوارد في فصوص الحكم، في الفص الشعيبي، حول هـــذه القضية في معرفة الجوهر لدى شارحيه. فقد أشار القاشاني إلى اسم "الحسبانية" بضم الحـــاء وهـــي تعني السوفسطائية حسبما تذكره شروح الفصوص، عدا القيصري الذي يقرأ "الجســـمانية" (من الجسم) بدلاً من الحسبانية. والحقيقة أن ابن عربي ذكر في كتابه المعرفة عن المتكلمين فلا شك أنه يعني بهم الأشاعرة كذلك أشار إلى الجبائيان في هذا الأمر ولكن القاشاني أضاع المعنى في شرحه.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الشعيبي، ص ١٢٥.

بنفســه وقبوله. فالتحيز والقبول عرضان ليسا بزائدين على عين الجوهر المحدود، لأن الحــدود الذاتــية هي عين الحدود، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة، وعــاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه. فالمنكرون لذلك هم في لبس من خلق جديد. وأما أهــل الكشــف فــإنهم يرون أن الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يكرر ذلك التجلي، ويــرون أيضاً شهوداً، أنه في كل تجلٍ يعطي خلقاً ويذهب بخلق، وإنما إذهابه الإفناء، وإعطاؤه الإيجاد الآخر"[١].

والجوهــر بهــذا المعــنى له قداسته إذ يُرى فيه أنه الذات القدسية أي الجوهر النفــيس في التقديس الذي لا يشاركه شيء في صفات التنزيه، فهو لا يُنافس في صفاته لعلــو شــأنه ورفعة مكانته وتمايزه عن كل موجود سواه، إذ أن التقديس الذاتي يتطلب التــبرّي من تنزيه المنزهين لما يتخيلوه أو يتوهموه في حق الذات، ومن كان هذا شأنه فإنــه لا يجــوز أن يــتعلق بــه شيء فينزه عنه لعدم المشابهة، فهو القدوس لذاته أو "الجوهــر أي الأصــل النفــيس الذي لا ينافس في صفاته، فإن الذي هو له ما هو لك، والحقائق لا تنقلب ولا تتبدل.. فما ثمّ إلا جوهر نفيس، ولا عجب إلاّ من كونه جوهراً، والأصول لا تدل عليها إلا الفروع لأنها غيب، ولا ثمّ فرع لهذه الأصول، فكل ما ظهر فهو جوهر، فهو أصلٌ في نفسه لا فرع له إلا عين علمك به لا غير"[٢].

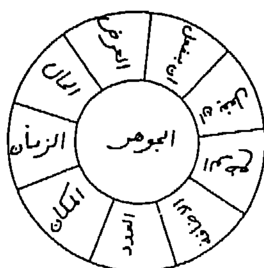
وكما أشار ابن عربي إلى الدائرة في تحديده لمذهبه ممثلاً فيها الوحدة والكثرة فإنــه يشــير إلــيها أيضــاً محدداً مرتبة الجوهر الفرد فيها لما تحويه الدائرة ونقطتها الوســطية من معنى وحدة الوجود لدى أصحاب هذا المذهب. وقد حدّد مرتبة الجوهر فــي هذه الدائرة ومدى علاقته بكل ما يحيط به، وهو ما سماه بالجدول الهيولاني، وهو الدائــرة المحــيطة بالموجودات على الإطلاق والحاوية على جميع الحقائق المعلومة، الموجــودة المعدومــة، فــتكون نقطة الجوهر عبارة عن ذات قائمة بنفسها، قديمة أو

---

(١) ابــن عربــي، كــتاب المعرفة، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الطبعة الأولى، باريس – بيروت، ١٩٩٣، (المسألة ٣١)، ص.ص ٥٠-٥١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٥٤٧.

حادثـــة، ويكــون العَــرض منها عبارة عن كل ذات لا تقوم بنفسها، قديمة أو حادثة، فيدخل تحتها أجناس الأعراض..."[1]



وكمـــا حـــدد لنا مرتبة الجوهر الفرد ضمن الدائرة الوجودية، فإنه ردّ الجوهر إلى أصله الذي وجد عنه. ولما كان "الهباء"[*] أول الموجودات، فإنه المادة الأولى التي وجـــد مـــنها، فيكون الأصل هو الهباء المعقول لذاته قبل تحقق وجوده وإفاضة الروح الإلهي عليه، فالهباء إذن أول الموجودات، ومنه تكونت سائر الموجودات. وقد بين ابن عربـــي موقفه من الفلاسفة بشأن ذلك فيقول: "إنّ هذا الجوهر الهبائي الذي ظهرت فيه صـــورة الأجسام وما يشابه هذا الجوهر في عالم المركبات- مثل الطبيعة- لا عين له في الوجود، وأنه إنما تظهر الصورة، فهو معقول غير موجود في الوجود العيني، وهو فـــي المرتبة الرابعة من مراتب الوجود... وليس لهذا الجوهر الهبائي مثل هذا الوجود، وهـــذا الاسم الذي اختصّ به منقول عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأما نحن فنســـميه "العنقاء"[**] فإنه يُسمع بذكره ويُعقل، ولا وجود له في العين، ولا يُعرف على الحقيقة إلاّ بالأمثلة المضروبة، كما أن الحق نور السموات والأرض لم يعرف بحقيقته،

---

(١) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٥.

(*) هـــو المـــادة المحدثـــة التي خلق لله فيها صور العالم، فهي الجوهر المظلم الذي قبل صور أجســـام العالم، وهي ما يسميها الفلاسفة: الهيولى (في مقابل الصورة) تختلف في مادتها عن الجســـم الكل الموجود والمتعين في أنها غير متعينة. جوهر يقبل المعاني وفيه قوله: "وفيه علـــم مـــا يبدو للمكاشف إذا شاهد الهباء الذي تسميه الحكماء: الهيولى من صور العالم قبل ظهور أعيانها في الجسم الكل"، (الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٠٧).

(**) اســـتفاد ابن عربي من فقدان وجود العنقاء الحسي ليطلقه تشبيهاً على الهباء الذي لا وجود لعيـــنه. قـــال: فإن قلت العنقاء قلنا الهباء لا موجود ولا معدوم على أنها تتمثل في الواقعة، ويقـــول أيضاً: هو الهباء الذي فتح الله به أجساد العالم، (اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربـــي، تحقـــيق الجابي، ص ٦٨). وفي التعريفات للجرجاني: هو الهباء الذي فتح الله به أجساد العالم مع أنه لا عين له في الوجود إلا بالصورة التي فتحت فيه، وإنما سمي بالعنقاء لأنه يُسمع بذكره ويُعقل ولا وجود له في عينه، (التعريفات، ص ١٣٨).

إنمـــا عرفنا الحق بضرب المثل فقال: ﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾[1]. كذلك هذا المعقول الهبائي لا يعرف إلا بالمثـــل المضروب، وهو كل أمر يقبل بذاته الصور المخـــتلفة التـــي تليق به، وهو في كل صورة بحقيقته، وتسميه الحكماء الهيولى، وهي مســـألة نخـــتلف فـــيها عـــندهم"[2]. إذن فالجوهـــر بهذه الصفات المميزة له عن سائر الموجـــودات يخـــتلف بالطبع عن الأعراض التي هي مظاهره في الوجود، وهو متعقَّل فقط لا وجود عين له كما بينا ذلك.

لكـــن ما العلاقة بين الجوهر والأعراض، وما نسبة العرض إلى الجوهر؟ وما مدلولاته الوجودية المميزة له عن الجوهر المتعقل فقط؟

والجـــواب أنه إذا حققنا النظر في العالم وأدركنا حقيقته الوجودية، فإنا نرى أن العـــالم هو كل ما سوى الله، وليس إلا الممكنات، سواء وُجدت أو لم توجد، فإنها بذاتها علامـــة على علمنا، أو على العلم بواجب الوجود لذاته أي الله، والإمكان حكم لازم في حال وجودها أو في حال عدمها، بل هو حكم ذاتي لها لأن الترجيح لها لازم، والمرجح معلـــوم، فـــيقول: "كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي تقع عليه الخلع والســـلخ، والجوهر واحد والقسمة في الصورة لا في الجوهر"[3] فيكون العالم في حال وجوده والحالة هذه ليس بشيء سوى الصور التي قَبِلَها العماء وظهرت فيه، "فالعالم إن نظرت إلى حقيقته فهو عرض زائل وهو قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[4]" لـــذا فالجوهـــر الثابت كما يعرفه هو "العماء" وليس إلاّ "نَفَس الرحمن". أما ما ظهر في العـــالم مـــن صور فهي أعراض فيه يمكن إزالتها، وتلك الصور هي الممكنات، فتكون نسبتها من الممكنات نسبة الصور من المرآة تظهر فيها لعين الرائي، والحق تعالى هو بعـــد العالم. فهذا الرائي العالِم بالممكنات ما أدرك إلا ما في علمه من صور الممكنات، فظهـــر بذلك العالم بين العماء وبين رؤية الحق، فكان ما ظهر دليلاً على الرائي وهو

---

(١) سورة النور، الآية:٣٥م.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٦٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، المقدمة، ص ٥٢.

(٤) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.

الحـــق"[١]. وهكذا فإن الجوهر يجمع كل حقيقة في العالم، كما أن كل إسم إلهي مسمى بجمـــيع الأســـماء الإلهـــية لقوله تعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[٢] ومع ذلك فجوهر العالم كما يراه ابن عربي هو واحد بالجوهرية وإن تكثرت الأعراض عليه.

ولـــنقل الآن: إذا كانـــت طبـــيعة الجوهـــر واحدية في جوهريتها، فهل طبيعة الأعراض التي تخلع عليها هي ذات صفة واحدة؟

يطلعنا ابن عربي على طبيعة هذه الأعراض التي تعرض للجوهر، فهي ليست كلهـــا على حال واحدة فيقول: "فالعالم كله من حيث هو جوهر شريف ولا تفاضل فيه، ومـــا ظهرت المفاضلة إلا في الصور وفي أحكام المراتب، فشريف وأشرف، ووضيع وأوضـــع"[٣]. ولـــيس كل أحد مدرك لهذه الحقيقة، فلا يميز بين الصور والجوهر، فإذا كانـــت الصـــور ليســـت بشيء غير أعيان الممكنات، فإن جوهر العالم هو كما ذكرناه ســـابقاً، وبهذا "فإن أي حكم على العالم من حيث جوهره لا يكون له من حيث صورته، وأي حكم من حيث صورته لا يكون له من حيث جوهره، ولذا فمن الناس من علم ذلك علـــى الكشف وهم من قال فيهم بأنهم أهل الطريق والرسل والأنبياء والمقربون، ومن الـــناس مـــن وجـــد ذلـــك في قوته وعقله، ولم يعرف من أين جاء ولا كيف حصل له فشـــارك بذلك أهل الكشف، ومنهم القائلون بالعلة والقائلون بالدهر والقائلون بالطبيعة، وما عدا هؤلاء فلا خبر عندهم بشيء من هذا الحكم"[٤].

ونخلـــص إلى القول بأن الجوهر لا يتبدّل تبدّل العرض، فإن الصورة قد تذهب وتتحول وتتبدل، لكن الجوهر له الاستقلالية بحكم أنه متميز عن العرض بالثبات، وهو كفـــيل بـــأن يُذهـــب العـــرض وهو الصورة التي تخلع على الجوهر، ولا يُذهب عين الجوهر، وفي ذلك يقول: "وقد جعل الله هذا مثالاً للعارفين بأن الله تعالى فيما يظهر من

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٧٨.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١١٠ ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٩٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٩٠.

تركيب أعيان الممكنات بعين الحق، فيظهر في عين الحق ما يظهر من الصور، ولكن إذا رُفع التناسب بين الحق والخلق فإن أعيان تلك الصور تضمحل وتبقى أعيان الممكنات وعين الحق من حيث ما هو موصوف بالغنى عن العالمين، فلم تذهب الأعيان لذهاب الصور الظاهرة للحس"[1].

إذن فحكم الجوهر والعرض مختلفان كل الاختلاف، فالجوهر له الغنى، والعرض له العدم والافتقار، وليس له الغنى في ذاته، ولذا صحّ الافتقار إلى الجوهر على الدوام لهذا الإيجاد، فالجوهر وهو ما قام بنفسه قد جاء عنه ما لا يقوم بنفسه وهو العرض الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره، ومن هنا اعتبر "التحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي، وقبوله للأعراض حدٌّ له ذاتي، ولا شك أن القبول عَرَض إذ لا يكون إلا في متحيز فلا يقوم بنفسه، وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود، لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته.."[2].

إذن فإن ابن عربي صريح في التعبير عن مذهبه في وحدة الوجود، وقوله بالوحدة التي لا تكثّر فيها أمر طبيعي، ولما كان الجوهر الطبيعي واحد العين لا تكثّر فيه ولا تعدد فإن ذلك روح المذهب القائل بهذه الوحدة التي تجتمع فيها الأضداد، إذ أن الحق لا يُعرف إلا بجمعه بين الأضداد كقول أبو سعيد الخراز، ما عرفت الله إلا بجمعه بين الأضداد. لذا لما كان جوهر العالم كله واحد بالجوهرية، والعين مختلفة بالصورة فإن "ما يعرِض له من الأعراض فهو المجتمِع المفترِق، والواحد الكثير، صورة الحضرة الإلهية في الذات والأسماء، فيردّ الحاذق الجوهر المعلول الذي عدلت به عليه عن طريق الكمال إلى طريقته ليتمكن من تدبيره وحفظ بقاء صحته عليه، وبحفظه مما بقي له من طريقه في منازل التغيرات الحائلة بينه وبين رتبة الكمال"[3]. وعلى ذلك فإن صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أن مدلول

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٣٦.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الشعيبي، ص ١٢٦.

(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٠٦.

الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنها عين واحدة، فهي كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها، فهذه حقيقة يعرف بها المرء نفسه، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

ونعقّب على ذلك بالقول أن ما رآه الأشاعرة من إثبات وجود إله خالق إلى جانب الجوهر والأعراض كان له أثره في الإيحاء بفكرة وحدة الوجود لدى ابن عربي[1] فإنه بإحلال الحق محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدة بعد أن كانت ثنائية، فانحصر الوجود في الجوهر الواحد – أو الذات – والأعراض التي تختلف عليه، فأصبح ظهور الصور والحال كذلك أمراً تلقائياً ضرورياً بعد أن سقطت فكرة الخلق بالمعنى الصحيح لدى الأشاعرة.

لكن بالرغم من التقاء فكرة ابن عربي بقول الأشاعرة، ووجود وجوه شبه بينهما، وذلك بردّ الكثرة الوجودية في العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر فردة لا نهاية لعددها، فإن هناك خلافاً حول التغيّر، فعلى حين يعتبر الأشاعرة أن مجرد التغيير في العالم هو دليل قاطع على حدوثه وإمكانه، فإن ابن عربي يعتبر هذا الحدوث والافتقار قاصران على الصور فقط دون حاجة لفرض خالق أو محدث للذوات[2]. كذلك من مواضع الشبه بينهما مسألة التجدد في الأعراض وهو ما سماه ابن عربي "بالخلق الجديد" ويقول في شأن هذه الأعراض: "فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة، وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه، ولا يشعرون لما هم عليه. وهؤلاء في لبس من خلق جديد. أما أهل الله فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نَفَس ولا يكرر التجلي. ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍ يعطي خلقاً ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي، والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر"[3].

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات على فصوص الحكم، ص ١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الشعيبي، ص ١٢٦.

فـــإن ابن عربي لم يشأ أن يقيم الدليل على وجود الحق، ولا على وحدة الحق والخلـــق، إذ أن القضـــية عنده قضية إيمان، فوجود الحق غني عن البرهان لأن الحق ظاهر بصور جميع الموجودات، ومناقشته لجوهر الأشاعرة والأعراض تثبت أن الحق لـــيس إلا الجوهر الذي تكلموا عنه، وأن تجليات الحق عنده في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله(١).

ولمـــا كـــان مفهـــوم الجوهـــر هو الشيء القائم بذاته، فإن الذات الإلهية أيضاً بمفهومها هي قائمة بنفسها، فما مفهوم ابن عربي للذات الإلهية ومرتبتها الوجودية؟.

- الـــذات الإلهيـــة:

لعـــل فكرة الذات الإلهية هي من أهم المسائل التي شغلت الفكر الإنساني عامة وأهـــل التصـــوف خاصة، لما يترتب على الذات من أمور تتعلق بحقيقة الوجود، فهم يـــرون أن أول حضـــرة ظهـــر عنها العالم هي حضرة الذات الإلهية المتصفة بجميع الأســـماء والصـــفات، ولذا فهي تُسمّى في اصطلاح القوم "بحقيقة الحقائق" و "البرزخ الجامع". ويعرّفها الطوسي بأن الذات هي "الشيء القائم بنفسه، والإسم والنعت والصفة معـــالم للـــذات، فلا يكون الإسم والنعت والصفة إلا لذي ذات، ولا يكون ذو ذوات إلا مســـمّى مـــنعوتاً موصوفاً، وذلك أن القادر إسم من أسماء الله تعالى، والقدرة صفة من صـــفاته، والتقدير نعت من نعوت الله(٢). فتكون الذات الإلهية بهذا المعنى هي "الوجود الأزلـــي الأبدي الدائم"(٣). فالذات الإلهية بهذا المفهوم لا تُعرف إلا من خلال مراتبها، والألوهية هي مرتبة للذات الإلهية لو بطُلت لما بطل كمال الذات وما فقدت شيئاً وذلك للغـــنى الذاتـــي لهـــذه الذات، فهي غنية عن العالمين، وليس وجود الخلق بالقياس إليها ضروري، إنما وجد لضرورة معرفة الكنز المخفي كما ورد في الحديث القدسي، "كنت كـــنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبي عرفوني"(٤) وأشار ابن عربي إلى

---

(١) ابـــن عربـــي، فصـــوص الحكـــم، الفص اللقماني، ص ٣١. (انظر عفيفي، دائرة المعارف الإسلامية، مادة ابن عربي، ص ٥٩٨).

(٢) الطوسي، (أبو نصر السراج)، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ٤٢٨.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

ســـر هذه المرتبة فقال: "الألوهية مرتبة للذات لا يستحقها إلا الله تعالى، فطلب مستحقها مـــا هـــو طلبها، والمألوه يطلبها وهي تطلبه، فالذات غنية عن كل شيء، فلو ظهر هذا الســـر الرابط لِمَا ذكرنا لبطلت الألوهية ولم يبطل كمال الذات، وظهر هنا بمعنى زال كمـــا يقـــال ظهروا عن البلد أي ارتفعوا عنه، وهو قول الإمام: للألوهية سرّ لو ظهر لبطلت الألوهية"[١].

أمـــا بشـــأن العلاقة بين الحق والخلق فهي ليست سوى لتحديد هدف الحق من الخلـــق، فهـــي ليست سوى للعلم به ومعرفته وإدراك ذاته، وهذا لا سبيل إليه إلا عن طـــريق النِّسَب والإضافات وذلك لتعذّر إدراك عين الذات مجردة عن أية صفة أو نعت فـــيقول: "متعلق رؤيتنا الحق تعالى ذاته سبحانه، ومتعلق علمنا به إثباته إلهاً بالإضافات والسلوب[*]، فاختلف المتعلق، فلا يقال في الرؤية أنها مزيد وضوح في العلم لاختلاف المـــتعلق وإن كان وجوده عين ماهيته، فلا يُنكر أن تكون معقولية الذات غير معقولية كونهـــا موجـــودة"[٢]. وهكذا فإن من وجب له الكمال الذاتي لا يكون علة لشيء، لأنه يـــؤدي – كونـــه علة – إلى توقفه عن المعلول، ولكن ما يراه ابن عربي ان هذه الذات منزهة عن هذا التوقف على أي شيء لما لها من قدسية الوجود، ومحال أن تكون علة لشـــيء، فهي مجردة، منزهة، لا اتصال لها بشيء ولا تعلق به، على حين أن الألوهية تقبل الإضافات رغم كمال الذات وغناها المطلق بحيث أنه لو أُسقطت عنها هذه النسب والإضافات لم تكن إلهاً بالمعنى المفهوم لديه.

ولمـــا كانت الحقيقة الوجودية واحدة، لزم من ذلك أن تنسب إليها جميع صفات الموجـــودات المحمـــود منها والمذموم، فالحق يظهر بصفات المحدثات، كما أن الخلق يظهـــر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحـــق، فيتساءل قائلاً: "ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصـــفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٣.

(*) الصفات السلبية التي تضاف إلى الحق.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٨.

آخـــرها، وكلهـــا حـــق له كما هي صفات المحدثات حق للحق "الحمد لله" فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾[1] فعمّ ما ذُمّ وما حُمد، ومـــا ثـــمّ إلا محمـــود ومذموم"[2]، لذلك ليس بالإمكان تجريد الذات الإلهية من النسب والإضـــافات، لأن وجود الحق متعيناً في هذه النسب والإضافات المعبّر عنها بالصفات فـــيقول: "ثـــم إن الـــذات لـــو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلهاً، وهذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بألوهيته إلهاً، فلا يُعرف حتى نُعرف، قال عليه السلام "من عرف نفســـه عـــرف ربـــه" وهو أعلم الخلق بالله، فإن بعض الحكماء وأبا حامد(*) ادّعو أنه يُعـــرف الله من غير نظر في العالم، وهذا غلط، نعم تُعرف ذات قديمة أزلية، لا يُعرف أنها إله حتى يُعرف المألوه، فهو الدليل عليه"[3].

وكـــون ابـــن عربـــي صوفياً يعتمد طريق الكشف في معرفته للحق، ولا يرى ســـبيلاً إلـــى ذلـــك بطريق العقل، فإنه يرى أن حقيقة الذات لا تُعرف إلا بالذات، وأن الأعـــيان الثابتة في علمه تعالى هي عين الدليل على هذه الحقيقة الذاتية للذات الإلهية، وقـــد يكون هذا الكشف على مراحل ينكشف في كل منها حقيقة من الحقائق التي عَمَت على الأذهان وغابت عنها، فيصل بذلك إلى تثبيت حقيقة هذه الذات، ومن ثم يقول: "ثم بعـــد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيـــته، وأن العـــالم لـــيس إلاّ تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، وهذا بعد العلم به منا أنـــه إله لنا، ثم يأتي الكشف الآخر، فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً، ويتميز بعضنا عن بعض"[4]. وقد شرح القاشاني قول ابن عربـــي فرأى أن الذات لا تثبت لها الصفات والنسب الأسمائية إلا بثبوت الأعيان، فإن الصـــفات نســـب، والنســـب لا تثبت بدون المنتسبين، فالإلهية لا تثبت إلا بالمألوهية،

---

(1) سورة هود، الآية: ١٢٣ك.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الإبراهيمي، ص.ص ٨٠-٨١.

(*) يقصد الإمام الغزالي، المتوفي سنة ٥٠٥هـ.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٨١.

(4) المصدر السابق، ص.ص ٨١-٨٢.

والربوبية بالمربوبية، وكذا الخالقية والرازقية وأمثالها لا يُعرف أحد المتضايفين إلا بالآخر ولذلك علّق عليه السلام معرفة الرب بمعرفة المربوب[١].

ويزيد بالي أفندي في شرحه على هذه النسب للذات الإلهية بأنها لا تُعرف إلا بواسطة مجاليها التي هي مظاهر الأسماء والصفات للذات الإلهية، فيرى أن هذه النسب أي الصفات الإلهية التي تثبت للحق كالخالق والرازق، إلى غير ذلك من الصفات الإضافية فلا يُعرف الحق من غير نظر إلى العالم[٢]. فيمكننا القول إذن بأن الذات الإلهية في مذهب ابن عربي هي الوجود الحق، ولا يصح أن يكون الوجود صفة للذات الإلهية إلا بالاعتبار المحض لا حقيقة، على طريقة اتصاف الذوات بصفاتها لاقتضاء ذلك تركيب الذات في الوجود وغيره، حيث كانت ذات الله تعالى شيئاً آخر موصوفاً بالوجود[٣]. وقد ترتب على ذلك فكرة التمييز في الذات الإلهية بين وجهين لها: وجه بسيط مجرد عن النسب والإضافات – وهي الذات المطلقة – وهذه منزهة عن صفات المحدثات كواحد أفلوطين، ووجه آخر للذات المتصفة بصفات وهو وجود مقيد أو وجود نسبي لأن وجود الحق متعيناً في صور أعيان الممكنات، أو متعيناً في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات، فالموجودات كلها صفات للحق، لذا قال ابن عربي: "فما وصفناه بوصف إلاّ كنا نحن ذلك الوصف" وفي هذا يظهر اتفاقه مع مقالة المعتزلة في الصفات وأنها عين الذات، فالحق عين الخلق أو عين الصفات الظاهرة في مجالي الوجود[٤].

لكن يبدو من أقوال ابن عربي أن ميز بين تسمية كل من الذات والألوهية ولم يخلط بينهما، فهو يميز بين تسمية الذات وجوداً وتسميتها إلهاً من حيث توجهات هذه

---

(١) القاشاني (عبد الرزاق)، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص.ص ٧٣-٧٤.

(٢) بالي أفندي، حل المواضع الخفية، هامش كتاب القاشاني، شرح فصوص الحكم، المطبعة الميمنية، مصر، (دون تاريخ)، ص ٧٣.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٢١٧.

(٤) عفيفي (أبو العلا)، المقدمة على التعليقات على فصوص الحكم، ص ٢٩.

الذات وتعلقاتها أيضاً، "فهي من حيث توجهها على جميع الممكنات تسمّى إلهاً لمعنى يسمّى ألوهية، وتعلقها بنفسها وبجميع حقائقها المحققات على ما المُحِقّ عليه وجوداً، وتعلقها بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه يسمّى اختياراً، وتعلقها بالممكن من حيث سبق العلم قبل كون المكون يسمى مشيئة، كذلك تعلقها بإيجاد الكون يسمى قدرة، وتعلقها بالأحكام قبل وقوعها يسمى قضاء، أما تعلقها بوقت وقوع الحكم فإنه يسمى قدراً، ولكن مهما تعددت متعلقات الذات فإن العين في ذلك كله واحدة بعدد التعلقات بحقائق المتعلقات والأسماء للمسميات"[1]. فالذات إذن هي واحدة لا تعدد فيها، إنما التعدد في النسب والإضافات التي تضاف إليها فتُعرف بها، لذلك يؤكد على عدم التعدد في الغيب الذاتي ومن ثمّ نجده يقول: "ليس في الغيب الذاتي الإلهي تعدد ولا تعيّن وجودي"[2]. فالحق إذن واحد في ذاته مهما تعددت الصور والموجودات، وقد أشار ابن عربي إلى وحدانية الحق في ذاته وقبوله للصور فقال "الحق هو واحد في ذاته يقبل الصور، والحدّ للصور لا للجوهر، والجوهر لا يستحيل، والصورة لا تستحيل أخرى لكن تستحيل في نفسها أي تذهب"[3].

ويوضح النابلسي هذه الإشارة في تحديده لهوية الذات التي أفرد لها الوحدانية والقدم والخلوّ من كل مادة، بل جعلها ذاتاً مطلقة يقوم بها كل موجود لافتقاره إليها بقوله: "إن الوجود ذات قديمة أزلية قائمة بنفسها، غريبة عن المادة والخيالية والحسيّة والطبيعية والروحانية وغير ذلك، فهي مجردة عن المادة مطلقاً، يفتقر إليها كل شيء حتى يصير موجوداً، أي متصف بالوجود، وإنما افتقار كل شيء إلى الوجود باعتبار الشيء نفسه، وفي أحواله التي هو عليها بكونه ممكناً مقدّراً بتقدير الله تعالى له، فالوجود وحده هو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وأسماؤه لا غير، وجميع الأشياء قائمة بهذا الوجود الواحد الحق وهو قوله عز وجل: ﴿وخلق كل شيء فقدره

---

(1) ابن عربي، كتاب المسائل (الرسائل)، الجزء الثاني، ص.ص ٣٤-٣٥.

(2) ابن عربي، رسالة إلى الشيخ الإمام الرازي، ص.ص ١٢-١٣.

(3) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، الجزء الثاني، ص ٣١.

تقديراً﴾[1] "[2] والتقدير هو الإمكان، وقد عبر عن فكرته هذه معوّلاً على الكشف لقصور العقل عن إدراك ذلك فيقول:

الخلقُ ظلٌ لذات الحق ليس له ... كونٌ يحققه علمٌ ولا بصر
إن قامَ قام به، أو سارَ سار به ... فعينه ليس هو وكونه بشرُ
فأعْجَبْ له من وجودٍ لا وجود له ... لو يزول لزال النفع والضَّرر
هذا الذي قلته العقل يجهله ... وليس يدريه إلا الشمس والقمر
عجبت من واحدٍ في ذاته عدد ... له الظهور وفيه الكون والغير،[3]

فيكون والحال كذلك أنّ كل ما عبّر عنه يشير إلى مدلول الألوهية المتميزة عن الذات الإلهية، وأن كل ما يضاف من نسب وإضافات إنما هي مضافة إلى الذات بحكم ألوهيتها فقط، ويشير إلى ذلك بقوله: "والمقول عليه: "كان الله ولا شيء معه"[4] إنما هي الألوهية لا الذات من حيث وجودها فحسب، فتحقق، وكل حكم يثبت في باب العلم الإلهي للذات إنما هو بحكم الألوهية، وهي أحكام كثيرة، هي نسب وإضافات وسلوب ترجع إلى عين واحدة لم تتعدد من حيث الإنيّة والهويّة، وإنما تتعدد من حيث الحقائق الإمكانية والفهْوانية[*]، فالكثرة في العلم حكماً وعيناً، وهناك حكماً لا عيناً ونسباً لا حقيقة"[5].

---

(1) سورة الفرقان، الآية: ٢ك.

(2) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص.ص ٢٦٤-٢٦٥.

(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٣٤.

(4) الحديث: سبق تخريجه.

(*) سماع خطاب الحق كفاحاً، كما يشير ابن عربي إلى رؤية صورة الحق كفاحاً، (الفتوحات، الجزء الرابع، ص ١٩).
والفهوانية اشتقاق من قولهم (فاه) الرجل إذا تكلم، انفرد به الشيخ الأكبر، والفهوانية ترد عنده بصيغتين: الاسم والصفة (فهواني) في الصيغة الأولى تشير إلى خطاب الحق مكافحة في عالم المثال، مثلاً، وفي الصيغة الثانية تقترب من الصفة المشتقة في عالم خطابها أي عالم المثال فتصبح مرادفة لـ (مثالي)، (المعجم الصوفي، ص ٤٠٢).

(5) ابن عربي، كتاب المسائل (الرسائل)، ص ٥.

ويشـــرح أبـــو العلا عفيفي معنى الإطلاق منعاً لاختلاط الأمر ما بين إطلاق وتقيـــيد فـــي ما أطلقه ابن عربي على الذات، وبُعداً عن كل مزج بين الحقيقتين فقال: "المـــراد أن الذات الإلهية المطلقة قد أُدرجت في العالم كما أُدرج العدد واحد في العدد إثنيـــن وهذا التمثيل الرياضي البديع يشرح لنا نظرية ابن عربي شرحاً دقيقاً... فالذات الإلهية إذا نُظر إليها معرّاة عن جميع العلاقات والنسب لم يكن لها دلالة ولا إشارة إلا علـــى نفســـها وإلى نفسها، أما العالم الذي هو كثرة في نفسه، الذي هو كثرة في صور الوجـــود فله إشارتان: إشارة إلى نفسه، وإشارة إلى الذات المندرجة في كل صورة من صوره"[1] فتكون الذات بذلك معماة عن الأبصار لا تُدرك في عينها لقصور العقل عن إدراك مـــا وراء طور العقل، وهذا دلالة كاملة على كمال الذات وترقيتها وعلوها عن كـــل شيء، ذلك أن هذه الذات في رأي ابن عربي إذا توقف كمالها على الوصف حُكم عليها بالنقص الصِّرف، فمن لم يكن كماله لذاته افتقر كماله إلى صفاته، والحق بإجماع كـــل واحـــد ليس بأمر زائد[2]. لهذا يُنكر ابن عربي على من يقول بإدراك الذات كأبي حـــامد مثلاً لأن الذات التي لا يمكن إدراكها في عينها، فإنها تُعرف عن طريق مجاليها التي نُحس وجودها، ذلك أن إعمال الفكر في الذات ممنوع شرعاً لقوله ﷺ "لا تتفكروا فـــي ذات الله"[3] وقولـــه عـــز وجـــل: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾[4] يعني أن تفكروا بها فـــتحكموا علـــيها بأمر أنّها كذا وكذا، لهذا يرى أن الذات لا تُدرك بفكر ومشاهدة من حيـــث نفسها، فهي ممنوعة عند أهل الله، وإنما لها مظاهر تظهر فيها، وبتلك المظاهر تـــتعلق رؤيـــة العباد، وقد وردت بها الشرائع، وما بأيدينا عند أهل العلم به إلا صفات

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات عن الفصوص، مصدر سابق، ص ١٦٢.

(٢) الشعراني، الكبريت الأحمر، ص ١٤٤.

(٣) الحديث: يقول: "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله". الحديث يقول: "تفكروا في آلاء الله ولا تفكـــروا في ذات الله فإنكم لم تقدروا قدره". الحديث صح وقفه عن ابن عباس لا يصح رفعه للنبيﷺ. وقد رواه أبو نعيم في الحلية عن ابن عباس رضي الله عنهما. ورواه ابن أبي شـــيبة في كتاب العرس له في قوله... رواه الأصبهاني في ترغيبه بهذا اللفظ. (انظر كشف الخفاء، ص ٣١٠).

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٢٨م.

تـــنزيه أو صفات أفعال ومن زعم أنه عنده علم بصفة نفسية ثبوتية فباطل زعمه، فإنها كانت عنده ولا حد لذاته"[1].

ولكـــن ابن عربي فيما نراه يقول من جهة أخرى أنه يمكن معرفة الله أو الذات الإلهية وذلك بجمعه بين الأضداد، فتلتقي فيه حيث يوصف بها فيُعرف، فهو أول وآخر مـــن جهـــة واحدة، وظاهر وباطن من جهة واحدة، وإن كانت أوليته تعالى بالنسبة إلينا مـــن وجـــه وآخريته بالنسبة إلينا من وجه آخر، وكذلك ظاهريته وباطنيته، وحيث أن الأول بالنســـبة إلـــيه عيـــن الآخر، والظاهر بالنسبة إليه عين الباطن، لا جرم إن كان جامعـــاً بيـــن الأضداد، وهذا المعنى لا يُتصور في غيره تعالى، لأن هذه الحقيقة فيما عداه مفقوده، ولهذا قال الشيخ قدس الله سره في الباب الرابع والعشرين من الفتوحات: قـــال أبو سعيد الخراز "ما عرفت الله إلا بالجمع بين الأضداد" ثم تلا هو الأول والآخر والظاهـــر والباطـــن، يـــريد من وجه واحد لا من نسب مختلفة لما يراه أهل الفكر من علمـــاء الرســـوم[2]. ومن هنا جاء تأكيده على واحدية الذات استناداً لحقيقة هذا الأمر، فالعـــالم كله من حيث الذات واحدٌ، فله البقاء، والفناء في صور العالم وأشكاله[3]. ومن هذه الحقيقة التي جمعت الأضداد في معرفة الذات وإدراكها يعود إلى تحديد مذهبه في وحـــدة الوجـــود فيرى بأن الكثرة في الوجود تتجمع في وحدة لا تعدد فيها فقال: "وما تفرّق في الوجود فهو عنده واحد"[4] وبهذا يحقق ابن عربي للذات الوحدة الكاملة البعيدة عـــن كـــل اتصال وكل إدراك، ويجعلها في ذاتها منزهة عن الموجودات، غير مدركة للعقـــل القاصـــر عن تحديد ماهيتها ومعرفة كنهها، وكشف أسرارها، لِمَا هي عليه من التعالـــي والـــترفع فـــي ذاتها إذ أن من أسمائه الحسنى العليّ، فهو العليّ لذاته، وعلوه لنفســـه، والمســـمى محدثـــات هي العلية لذاتها وليست إلا هو[5]. لكن هل تتضمن هذه

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨١٨.

(2) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٣٩٧.

(3) ابن عربي، كتاب التراجم، ص ٢٠.

(4) ابن عربي، محاضرة الأبرار، ص ٨٧.

(5) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الإدريسي، ص ٧٦.

الــذات كــثرة فـــي ذاتها أم هي أحدية الذات واحدية العدد. وكيف نفهم معنى الأحدية والواحديـــة من خلال مبحثه في وحدة الوجود؟ لعلّ هذا ما سنتبينه من خلال ما أورده في مؤلفاته الكثيرة عن مفهوم الأحدية والواحدية للذات الإلهية.

- الأحديـــة والواحديـــة:

لــم يكتف ابن عربي في مبحثه عن الذات الإلهية بإثبات كمالها وإطلاقها عن كـــل قـــيد، وغناها الذاتي المجرد عن النسب والإضافات، بل حاول أيضاً إبراز أحدية هـــذه الـــذات وعدم وجود الكثرة فيها، موضحاً ما بين الأحدية والواحدية من تمايز في تفسير معنى الوجود.

يفـــرق ابـــن عربي بين ما يسمى بالأحدية الإلهية أو أحدية العين، وما يسمى بأحديـــة الكثرة أو الواحدية. ولما كان مذهبه في تفسير الوجود يجعل الموجودات عين موجدهـــا "ســـبحان مـــن خلـــق الأشياء وهو عينها"[(١)] أو بعبارة أخرى، يجعل الحقيقة الوجوديـــة واحـــدة من حيث الجوهر، متعددة تعدداً اعتبارياً بالنسب والإضافات، فإن الـــذات تســـمى- إذا كانـــت خالصة عن الظهور في المظاهر التي تقتضيها أسماؤها- بأحدية العين، أما إذا كانت ظاهرة في المظاهر الأسمائية، فإنها تسمى بأحدية الكثرة أو الواحديـــة، والتمييز بينهما: أن الواحد والأحد من أسماء الله الحسنى، وفرق بينهما أن الأحد في الذات والواحد في الصفات. فعن الزّهريّ قوله "أنه لا يوصف شيء بالأحدية غـــير الله" ويؤيد قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾[(٢)] بالعبارة الحصرية[(٣)]. ومن هنا فالأولى- أي الوحدانـــية- تعنـــي عـــدم انقسامها إلى متعدد، والثانية الواحدية عدم وجوه الشبه، والواجـــب واحد بكل ما في الوحدة من معنى، فلا شبيه ولا ند، ولا ينقسم في ذاته إلى أقســـام[(٤)]، لذا نرى أن الاختلاف في التسمية إنما هو اعتباري محض، لأن الحق تعالى

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣٠٤.

(٢) سورة الإخلاص، الآية:١.

(٣) القاري (مُلاّ علي)، رسالة وحدة الوجود، مخطوط الظاهرية، ص ٥٤.

(٤) مغنـــية (محمد جواد)، فلسفة المبدأ والمعاد، ط أولى، المكتبة الأهلية، بيروت، سنة ١٩٦٢، ص.ص ٤٥-٤٦.

أحــدي العين من حيث ذاته، لا تعدد ولا تكثّر فيه، إنما مجاليه الظاهرة المتكثرة توحي بذلــك التكثر للعقل القاصر عن إدراك حقيقة وحدته الذاتية، وقد وصفه بقوله: "اعلم أن مُســمّى الله أحــديّ بــالذات كلّ بالأسماء، وكل موجود فماله من الله إلا ربه خاصة، يســتحيل أن يكون له الكل. وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد مــنها شيء ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض، فأحديته مجموع كله بالقوة، لهذا قــال ســهل بن عبد الله: أن للربوبية سر وهو أنت، يخاطب كل عين - لو ظهر لبطل الربوبــية- فــأدخل عليه " لو " وهو حرف امتناع لامتناع، وهو لا يظهر. "فلو" تُبطل الربوبــية لأنــه لا وجود لعين إلا بربه، والعيــن موجودة دائمــاً، فالربوبية لا تبطل دائماً"(١).

ويشــرح القاشاني مقصد ابن عربي من مسمى الذات الأحدية بهذا الإسم مبيناً حقــيقة هــذه التسمية، فيرى أن حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحــت من حيث هو وجود، ولكنه وجود مجرد من كل تعين أو لا تعين، إذ لا يحتمل الســلب ولا الإيجــاب فيقول بأنه "وجود لا بشرط اللاتعين ولا بشرط التعين، فهو من حيــث هــو مقــدس عن النعوت والأسماء إذ لا نعت له ولا رسم له ولا إسم له، ولا اعتبار الكثرة فيه بوجه من الوجوه. كذلك فإن كل ما هو وجود مقيد فهو به موجود، إذ أنــه المقــوّم لكل موجود سواه، فهو الغني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر إليه، وهو الأحــد، الصمد، القيّوم". ويزيد القاشاني في شرحه لمعنى قول ابن عربي "بأنه مسمى الله أحديّ بالذات كلّ بالأسماء أي أنه تعالى من حيث ذاته أحد لا كثرة فيه باعتبار ما، لكــن له باعتــبار الألوهية المقتضية للمألوه نسبٌ كثيرة غيّر متناهية كنسبة الواحد إلى الأعــداد بالنصــفية والثلثــية وغيرهما مما لا يتناهى، فهو واحدٌ بهذه النسب، كلّ في الوجــود بالأســماء إلى النسب، والكل فيه واحد، فله واحد، وله أحدية، مجمع الجميع، يُظهــر أحديته بالوجود الواحد في كثرة الجمع، وهو كامل بالذات، غني عن الغير إذ لا غير"(٢).

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٠.

(٢) القاشاني، شرح الفصوص، ص ٩٣.

ويذهب بالي أفندي مذهباً آخر في شرحه لهذه الفكرة عند ابن عربي، فيرى في قوله: "كلّ بالأسماء" أي كلّ مجموعي، يجمع الأسماء والصفات، فكان لمسمى الله أحديتان، الذاتية والأسمائية، تسمى الأول بمقام جمع الأسماء، والثانية بالأحدية الإلهية(١). وعليه، فلا يمكن أن يكون لأحد من الموجودات في الأحدية الإلهية الجمعية قدم أي وجودٌ كما يرى بالي.

وأما قوله: "ولا يأخذه أحد من حيث أحديته، ولهذا مُنِعَ أهل الله التجلي في الأحدية..." فيحاول القاشاني شرحه وإبراز مقصده من ذلك: أي منع التجلي في الأحدية ذلك أن الأحدية الذاتية هي بعينها كلّ بالأسماء، فلا يسعها إلا الكل، ولا تتجلى بذاتها إلا لذاتها(٢). ويذهب أبو العلا عفيفي في مفهومه لعدم التجلي هذا بأن كل ما هو موجود في عالم الظواهر إنما هو مجلى أو مظهر للواحد الحق، أي إنه صورة جزئية للكل المطلق، ولذا لا يقال في أي موجود إنه الحق إطلاقاً، وإنما يقال إن الحق تجلى فيه في صورة من صوره التي لا تحصى(٣). أما الأحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلي أبداً، أي أن الحق لا يظهر بأحديته في أي شيء بل إنه من التناقض أن نقول: إنني شاهدت الحق في أحديته، لأن المشاهدة نسبية بين طرفين: مُشاهِد ومُشاهَد، وهذه النسبة تتنافى مع الوحدة، فما دام للأنا وجود فالإثنينية- لا الواحدية- موجودة ولهذا كله يُنكر ابن عربي إدراك الوحدة الوجودية في هذا العالم، ويرى أنه من الحمق القول أن العبد في حال الفناء يصير حقاً، لأنه لا صيرورة في مذهبه، إذ الصيرورة تقتضي الإثنينية، والإثنينية تناقض الوحدة(٤). ويعقب ابن عربي على ذلك باستحالة تجلي الحق في الأحدية بما لا مزيد عليه في العبارة حيث يقول: "فإنك إن نظرته به فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً نفسه بنفسه، وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك، وإن نظرته به وبك فزالت الأحدية أيضاً... فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً،

---

(١) بالي أفندي، شرح المواضع الخفية لفصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٢) القاشاني، شرح على فصوص الحكم، ص ٨٦٥.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، ص.ص ٨٨-٨٩.

(٤) المرجع السابق، ص.ص ٨٨-٨٩.

فزالـــت الأحديـــة وإن كـــان لم يرَ إلا نفسه بنفسه"[١]. وعليه فإن القضية الأساسية في مذهـــبه هي: "أن الوجود كله واحد، وهو وجود الحق" ويزيد ابن عربي على ذلك قوله منـــبهاً: "أما إذا ذكرت أنك تشاهد الحق أو تتحد به أو تفنى عن نفسك فيه أو ما شاكل ذلك، فإنك واقع لا محالة في الإثنينية"[٢].

ولمـــا كـــان للصـــوفية مصطلحاتهم الخاصة التي تعارفوا عليها لإخفاء معالم الطـــريق علـــى من هم دونهم، فقد أوجدوا هذه الألفاظ لمعانٍ قرروها في نفوسهم، وقد اســـتخدم ابـــن عربي هذه المصطلحات في تفسير معاني الحقيقة الوجودية في أحديتها، مـــنها كلمة "الهويّة" و "الإنيّة" و"الأنانية" وذلك لأغراض لها دلالتها المميزة عن غيرها مـــن المصطلحات لدى الآخرين، وقد أورد ابن عربي كل منزل من هذه المنازل لبيانها فقـــال: "منزل الإنيّة" هي عبارة عن الحقيقة من حيث الأحدية، والأنانية التي هي عبارة عـــن الحقيقة الأحدية التي هي عين الجمع... وهذه الأنانية من المنازل التي لها آثارها في عالم الشهادة والملكوت وآثارها مختلفة وتتقيد باختلاف آثارها وإن كانت في نفسها مطلقـــة..."[٣]. وقد استند ابن عربي في ذلك إلى وضع نظريته في "الهو" التي أشار بها إلى الحقيقة الذاتية المطلقة التي هي الأحدية في مذهب وحدة الوجود الذي يقول فيه ﴿لا إلـــه إلا هو﴾[٤]. كما أشار إلى تثبيت فكرة "الهويّة" في كتابه "الياء" الذي كتبه إلى أهل الإشـــارات والحقـــائق من حيث علاقتها بالأحدية ومرتبتها من الإطلاق، بل والتصاقها بكـــل مـــا يتجلى به الحق على الخلق من مجالٍ تظهر فيها الهويّة الإلهية بكمالها، فهي ذات دلالات واســـعة على وجود الحق في كل المظاهر والتجليات فيقول فيه:"إن "الهو" كـــناية عـــن "الأحديـــة" ولهذا قيل في النسب الإلهي ﴿قل هو الله أحد﴾[٥] فهي الذات المطلقة التي لا تدركها الوجوه بأبصارها ولا العقول بأفكارها... فما من مقام يكون فيه

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية، ص ٩٢.

(٢) عفيفي (أبو العلا) ، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٤١.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٦٣م.

(٥) سورة الإخلاص، الآية: ١ك.

تجلٍ من التجليات مثـــل تجلي الأنا، والأنّي، والأنت، والّك، إلا والهو مبطون في ذلك التجلـــي، فـــيقع الإخبار عما ظهر في هذه المقامات، ويقع التنزيه على الذات المطلقة بـــالهو، "فالفهوانـــية" لا تفارق "الهو" أبداً، وغير الفهوانية لا تعرف "الهو" وإنما تعرف "الأنـــي"، "والأنـــا"، "والأنت"، "والّك". فالعلماء بالله ما زالوا مربوطين "بالهو" فقالوا "لا أحصـــي ثـــناء علـــيك"، فانحجـــب "الهـــو" هنا "بالّك". "أنت كما أثنيت على نفسك"[١]، وانحجـــب الهـــو بالأنـــت والّك... وقال آخر، فلا هو إلا هو، وما سوى "الهو" فهو في "الأنـــا" "والأنـــت" وأخواتهمـــا فسبحان من شرّف الفهوانية بالهو وحملها من بين سائر الإدراكات ﴿لا إله إلا هو﴾[٢].

وللهويـــة فعـــل الســـريان في جميع الموجودات، إذ أن الجانب الإلهي في كل موجـــود هـــو بفعل "الهويّة الإلهية" التي لا تفارق شيئاً منها، وبه بقاؤها، ومن غيرها يكـــون الفناء وذلك بفعل سريانها فيقول: "ولسريان الهو في الموجودات إذ لا وجود لها إلا بـــالهو... ولا بقاء لها بعد الوجود إلا بالهو... الهو باق على إجماله وعزته فقال في غـــير موضـــع ﴿هـــو الله الذي لا إله إلا هو﴾[٣] فبدأ بالهو وختم بالهو وأظهر بالهو مرتـــبة الألوهية وقال: ﴿هو الأول والآخر﴾[٤] وقال: ﴿لا إله إلا هو عالم الغيب﴾[٥]

---

(١) الحديـــث: "لا أحصـــي وعليك أنت كما أثنيت على نفسك" رواه مسلم: كتاب الصلاة ٧٥١- النســـائي: التطبيق ١٠٨٨ – ١١١٨، الترمذي: الدعوات ٣٤١٥ – سنن النسائي: الاستفادة: ٥٤٣٩- أبـــو داود: الصلاة ٧٤٥ - ابن ماجه: الدعاء ٣٨٣١، أحمد باقي مسند الأنصار: ٢٣١٧٦ – مالك: النداء للصلاة ٤٨٨ عن عائشة رضي الله عنها، والحديث صحيح. (انظر كشف الخفاء الجزء الأول، ص ٦٩، والفيض القدير، جـــ٢، ص ١٣٩).

والحديـــث كما جاء عن علي بن أبي طالب "أن رسول الله ﷺ كان يقول في آخر وتره: اللهم أنـــي أعـــوذ برضـــاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك". (سنن أبي داود: صلاة الوتر).

(٢) ابن عربي، كتاب الياء (الرسائل)، الجزء الثاني، ص.ص ١-٢.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٢٢م.

(٤) سورة الحديد، الآية: ٣م.

(٥) سورة الحشر، الآية: ٢٢م.

وقـال: ﴿هـو الله الخالق البارئ﴾[1] فصارت الأسماء المذكورة بعد "الهو" تبين عن "الهو" ما يريد من الإحداث في العالم خاصة، فالأسماء كلها ترجمانات عن الهو، والهو مكـتف بحجـاب العزة الأحمى في أحديته وهويته... ولا يصح الهو إلا للذات المطلقة الموصـوفة بالأحديـة، ولهـذا خُصَّت بالأحدية خصوصية ذات، فإن كل ما سوى الله تعـالى موجـود مـدرَك لله ولبعضه، أعني لبعض ما سوى الله، فهو في الأنت لا في الهو"[2]. ولما كان الأمر كذلك فإن الأحدية محجوبة عن الرؤية لأنها موطن الأحد، ولا تتكشـف حقيقـتها لأيٍّ كـان حتى أكمل النشآة وهو الإنسان، فهو محجوب عنها لأنه ممـنوع علـى أهـل الله التجلي في الأحدية كما مر، إذ أن الأحدية لها الغنى عن كل شـيء، ومن هنا قامت الفطرة الإنسانية على الواحدية وليس على الأحدية مطلقاً لأنها سـرّ الألوهـية، وهـي صعبة الإدراك، وقد حصر الرؤية في الحق فقط فلا يراه في الأحدية سواه تعالى لأن الحقائق تأبى ذلك.

ويمـيز ابـن عربي بين قوة الأحدية والواحدية وما بينهما من خصائص لكل مـنهما فقـال: "فالواحدية لا تقوى قوة الأحدية، فكذلك الواحد لا يناهض الأحدية، لأن الأحدية ذاتية للذات الهوية، والوحدانية إسم لها، سمتها بها التثنية، ولهذا جاء الأحد في نَسَـب الـرب، ولـم يجيء الواحد، وجاءت معه أوصاف التنزيه... ثم إن الأحدية قد أُطلقت على كل موجود من إنسان وغيره لئلا يطمع فيها الإنسان فقال تعالى: ﴿فليعمل عمـلاً صـالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾[3] وإنما عمّت الأحدية جميع المخلوقات للسـريان الإلهـي الـذي لا يشـعر به خلقٌ إلا من شاء الله"[4]. ومن هنا جاء التنزيه للأحديـة إذ لا يصـح به تجلٍ أبداً، لأن حقيقته تمنع ذلك، ويدفع الناس عن الطمع في تجلي الأحدية ورفع حجابها لما لها من السبحات المحرقة، ولذا فهو يرى أن القدرة في

---

(1) سورة الحشر، الآية: ٢٤م.

(2) ابن عربي، كتاب الياء (الرسائل)، الجزء الأول، ص.ص ٢-٣.

(3) سورة الكهف، الآية: ١١٠ ك.

(4) ابـن عربـي، كتاب الألف أو الأحدية، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ٣.

نـــيل الوحدانــية ممكنة لأنها منشأ كل مجلى، ومظهر للذات ولأسمائها وصفاتها حيث تظهــر فــيها الكــثرة اعتباراً لوجود النسب والإضافات فيقول: "والواحد لم يثنّ بغيره أصـــلاً، وإنما ظهر العدد والكثرة بتصرّفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجـــود واحد، ولو لم يكن واحداً لم يصح أن يثبت الوحدانية عنده لله سبحانه، فإنه ما أثبت لموجده إلا ما هو عليه كما قيل:

وفـــي كــل شـــيء لـــه آيــــة تــــدل علــى أنـــــه واحــــدُ

فهـــذه الآية التي في كل شيء، والتي تدل على وحدانية الله هي وحدانية الشيء لا أمر آخر، وما في الوجود شيء إلا عارفاً بوحدانية خالقه، فهو واحد..."[١].

وجملة القول إنه إذا كان وجود الله في ذاته سمي وجود الحضرة الأحدية، فإن وجـــوده الآخر الذي تتجلّى فيه ذاته عن طريق أسمائه، وتظهر فيه الأعيان الثابتة هو وجـــود الحضرة الواحدية، وهو الفيض الأقدس، وله بعد ذلك وجود آخر يتجلى فيه في الكـــثرة، وهـــو مـــا يسميها ابن عربي التجلي الشهودي الذي يبدأ بتجلي الله في العالم الحسّي، ثم يبلغ تمامه بتجلي الله في الإنسان خليفته في الأرض.

ويعـــرّف ابن عربي الواحدية ومرتبتها لدى القوم، ويحدد مفهومها ونسبتها من الأحدية ومدى ترابطهما فيقول: "أما الوحدانية فهي قيام الأحدية به، أعني بالواحد، فما هـــي الأحديـــة ولا الواحد، كالجسماني ما هو الجسم، وإنما هو ما لا تظهر له عين إلا بقـــيامه بالجســـم، أو الجوهر وهو ما يقوم به من الصفات التي محلها الأجسام، وكذلك الروح والروحاني، فالوحدانية نسبة محققة بين الأحدية والواحد"[٢].

ولا تقلّ مرتبة الوحدانية أثراً عن مرتبة الأحدية فالله واحد مهما تعددت مجاليه ومظاهـــره "وقد يكون واحد العين مرتبة، فإن الله واحد في ألوهيته، فهو واحد المرتبة، ولهذا أمرنا أن نعلم ﴿أنه لا إله إلا الله﴾[٣]، وما تعرّض للذات جملة واحدة، فإن أحدية الذات تُعقل ولكن هل في الوجود من هو واحد من جميع الوجوه أم لا؟ ... فإن الأحدية

---

(١) ابن عربي، كتاب الألف أو الأحدية، الرسائل، الجزء الأول، ص ٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٣٧٧، (صادر)، ص ٢٩٣.

(٣) سورة محمد، الآية: ١٩م.

لكل شيء قديماً وحديثاً، معقولة بلا شك، لا يمتري فيها من له مسكة عقل ونظر صحيح"(١). ويحدد ابن عربي للواحد رتبته بين الموجودات تبين مدى علاقته بكل موجود وأثره فيه بقوله: "ثم إذا نظرت في هذا الواحد لا بد وأن تحكم عليه بنسبة ما أدناها الرتبة، فإنه لا يخلو عن رتبة يكون عليها في الوجود، فإما أن يكون مؤثِّراً... أو مؤثَّراً أو المجموع أو لا واحد منهما، فالمؤثِّر هو الفاعل والمؤثَّر هو محل الانفعال، فما في الوجود إلا المجموع... فما في الوجود واحد من جميع الوجوه، وما في الوجود إلا واحد أحد..."(٢).

وينفي ابن عربي عن الوحدة لديه كل كثرة، إذ أن الذات الإلهية لا تتكثر بالنسب والإضافات، إنما تتكثر بالأعيان الوجودية دون الأحكام، ويشير إلى وحدة الذات من خلال نفيه لهذه الإضافات والنسب فيتساءل: هل لها أعيان وجودية أم لا؟ ويجيب ابن عربي أن في ذلك خلاف بين الصوفية وأهل النظر، فيقول: "وأما عندنا فما فيها من خلاف، وإنها نسب وأسماء على حقائق معقولة غير وجودية، فالذات غير متكثرة بها لأن الشيء لا يتكثر إلا بالأعيان الوجودية لا بالأحكام والإضافات والنسب، فما من شيء معلوم إلاّ وله أحدية بها يقال فيه أنه واحد، وأما قول أبو العتاهية:

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

فموجّه مع التعرّي عن القرائن إلى أمور تدل على أن ذلك الشيء واحد في نفسه، وليس ذلك إلاّ عينه خاصة، وقد يكون الضمير يعود على الله في له، وفي أنه، أي فيه دلالة على أن الذي أوجده واحد لا شريك له في إيجاد هذا الشيء... فاعلم أن الدلالة هي أحدية كل عين سواء كانت أحدية الواحد أو أحدية الكثرة، فأحدية كل عين ممكنة تدل على أحدية عين الحق مع كثرة أسمائه... فكل شيء في الوجود قد دلّ على أن الحق واحد في أسمائه وفي ذاته فاعلم ذلك:

فما ثَمّ توحيد ولا ثَمّ كثرة ... على غير ما قلناه فانظر ترَ الحقا
وقل بعد هذا ما تشاء وترتضي ... وثبّت له الجمع المحقق والفرقا

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٣٧٧، (صادر)، ص ٢٩٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٣٧٧، (صادر)، ص ٢٩٤.

فما الأمر إلا بين خلــق وخالق   فقل إن تشأ حقاً وقل إن تشأ خلقاً[1]

وأوضـــح مـــا يظهر فيه حكم الواحد هو في العدد لأنه بالواحد يظهر العدد وينشأ على الترتيـــب الطبيعـــي في الإثنين إلى ما لا يتناهى. وبزوال الواحد يزول، فالمعلول لولا علـــته مـــا ظهرت له عين، والعالم لولا الله ما وُجد في عينه، وهكذا فما ثمّ إلا الواحد، وهـــو المعبود بكل لسان والعابد من كل عابد فهو الواحد، والعدد مهما زاد فهو تكرار الواحـــد، فله السريان في كل شيء، وهو ليس بأمر زائد، فهو وحدانية الحق، فليس إلا الوجـــود الواحـــد، وهو الله الذي إليه يرجع كل أمر، ومن ثمّ قال: "فما ثمّ إلا الواحد، والإثـــنان إنمـــا هـــو واحـــد، وكذلـــك ليس الأمر زائداً، فإن الواحد ظهر في مرتبتين معقولتيـــن، فســـمى هكذا-١١- مثلاً، ثم ظهرت في ثلاث مراتب-١١١- مثلاً فسُمي ثلاثة...، فهذه وحدانية الحق، فبوجوده ظهرنا، ولو لم يكن لم نكن، ولا يلزم من كوننا لـــم نكـــن أنه سبحانه لا يكون، كما لا يلزم من عدم الخمسة عدم الواحد، فإن الأعداد تكـــون عن الواحد لا يكون الواحد عنها، فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها... فتفطّن لهذا الواحد والتوحيد واحذر من الاتحاد في هذا الموضع، فإن الاتحاد لا يصح، فإن الذاتين لا تكون واحدة، وإنما هما واحدان، فهو الواحد في مرتبتين"[2].

فمذهبه إذن لا يشير إلى الكثرة لا من قريب ولا من بعيد، وذلك بعدم تضاعف العـــدد أو تولّـــد شـــيء عنه، فإذا ضرب العدد الواحد في الواحد لم يتضعّف ولم يتولد منهما كثرة فإن ضرب الشيء في نفسه لا يظهر عنه سوى نفسه[3]، وبهذا تنتفي الكثرة فـــي مذهـــبه كما يرى في هذا الواحد أنه يلزم عنه ألا يكون معه غيره لئلا يلزم عنه التركيب أو ما يغاير الوحدة أزلاً[4]. فالعدد إذن بهذا المعنى عنده هو مفرد وله خاصية فـــي ذاتـــه لا يشاركه فيها موجود آخر، وهي الفردية التي عنها وُجدت الأشياء، ولهذا

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (بولاق)، ص ٣٧٧، (صادر)، ص ٢٩٤.

(٢) ابن عربي، كتاب الأحدية (الرسائل)، ص ٣.

(٣) المصـــدر السابق، ص ٣. (انظر محمد مصطفى حلمي، كنوز في رموز، الكتاب التذكاري لابن عربي، ص ٥٢).

(٤) ابن عربي، شجون المسجون، لوحة ٢٢.

تميز الواحد المفرد من المفردات المركبة، إذ هي عنه تنشأ. وبالأحدية ظهرت الأشياء لأنـه ظهـرت عن الله تعالى "ولهذا يقول أصحاب العدد: أول الأفراد ثلاثة، فبالأحدية ظهـرت الأشـياء لأنهـا ظهرت عن الله تعالى الواحد من جميع الوجوه، وعند ظهور الموحد صدر بثلاث اعتبارات وهي أصل النتاجات كلها، وهو كون الذات وكون القادر وكون التوجّه، فبهذه الثلاثة الوجوه ظهرت الأعيان"[١].

والواحـد فـي نظـرية التوحيد عند ابن عربي مصدر جمع وتفرقة، فبالواحد تجـتمع الأشـياء وبه تفترق، وهذا هو التوحيد عنده الذي يرى فيه "أن التوحيد يعرف بالتوحـيد" فـيكون بذلـك جمـع الأشياء به جمع عين التوحيد، وبتفرقتها كذلك تفترق الأشـياء وتـتمايز، وهو ما ذهب إليه بقوله: "جمع الأشياء جمع عين التوحيد، ألا ترى الأعـداد هـل يجمعهـا إلا الواحد، فإن كنت من أهل النظر فلا تنظر في البراهين إلا بآحادهـا، ولا تنظر فيها إلا بالواحد منك. وإن كنت من أهل المساحات والمعبر فليكن هـو بصـرك كمـا كان نظرك، فيكون التوحيد يُعرف بالتوحيد، فلا يُعرف الشيء إلا بنفسـه" كذلك "إذا تفرقت الأشياء وتمايزت ولا تتمايز إلا بخواصها، وخاصية كل شيء أحديته، فبالواحد تجتمع الأشياء وبه تفترق"[٢]. ومن هنا جاء قوله في عقيدة الأكابر "إن الله تعالى واحد أبداً لكل كثرة وجماعة، ولا يدخل معها في الجنس"[٣]. وبه قوله:

لو كان في الكون غير الله ما وُجدوا   ما كان من فاعل فيه ولا منفعل
لكنـه واحد في الكـون منفـرد   بالاختـراع وبالتبـديل للـدّول
وليـس يرجـع تكويـن إلـى عدمٍ   ولا استقامته في العين عن ميْل[٤]

وهـذا معنى قوله تعالى: ﴿**الذي خلقكم من نفس واحدة**﴾[٥] و ﴿**ونفخت فيه من روحي**﴾[٦] فالأجسـام من جسم واحد، والأرواح من روح واحدة، تنبه على أن العالم

---

(١) ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون (الرسائل)، ص.ص ٣-٤.
(٢) ابن عربي، كتاب التجليات، ص ٣٣.
(٣) الشعراني، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٣٠.
(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٢٨٦، (صادر)، ص ٢٩٤.
(٥) سورة النساء، الآية: ١م.
(٦) سورة الحجر، الآية: ٢٩ ك.

وُجـد مــن واحدٍ ﴿لا إله إلا هو﴾ ﴿يخلق ما يشاء وهو العليم القدير﴾[1] ﴿وإلهكم إلــه واحــد﴾[2]. فهو إذ يثبت الوحدة لله استناداً إلى ما في القرآن من آيات ذات دلالة على الوحدة فيقول: "أما الواحد فقد نظرنا في القرآن فلم نجده أطلقه كما أطلق الأحدية، ومــا أنا منه على يقين، فإن كان لم يطلقه فأخصّ من الأحدية ويكون إسماً للذات علماً لا صــفة كالأحدية، إذ الصفة محل الاشتراك ولهذا أُطلقت على ما سوى الله"[3] وبهذا يكــون الكمــال للأحدية متميزاً عن كمال الواحدية التي تختص بالذات الإلهية، بل هي مسمّاها. وبهذا يكون ابن عربي قد بين لنا كيف أثبت وجود الذات الإلهية وجوداً أحدياً لا وحدانــياً فحســب ولا واحدياً فحسب، وإنما هو أحديٌّ بأدق ما في الأحدية من نفي الإثنينــية والشــركة والــتكرار، فالوحدانية سارية ما ثمّ غيرها. والتثنية مثل الحال لا موجودة فإن الحقيقة تنفيها أو تأباها[4]، إذ أن الحقيقة الإلهية متعالية عن الشهود بالعين الشــحمية التــي تشهد الكون بآثاره الظاهرة فيه، وفي هذا يقع التنزه المطلق الذي هو عيــن الجمــع والوجود فتكون عنها الوحدة، وتنتفي الكثرة، فيقول: "فإن الحقيقة الإلهية تــتعالى أن تُشهد بالعين التي ينبغي لها أن تشهد وتكون أثر في عين المشاهد، فإذا فني مــا لــم يكــن وهو فانٍ وبقي من لم يزل وهو باقٍ حينئذ تطلع شمس البرهان لإدراك العــيان، فــيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق، وذلك عين الجمع والوجود، ومقــام الســكون والجمود، فترى العدد واحداً لكن له سيرٌ في المراتب، فيظهر بسيره أعــيان الأعداد، ومن هذا المقام زلّ القائل بالاتحاد، فإنه رأى مشي الواحد في المراتب الوهمــية فتخــتلف علــيه الأســماء باختلاف المراتب فلم يرَ العدد سوى الأحد، فقال بالاتحــاد، فــإذا ظهــر بإســمه لــم يظهــر بذاته فيمــا عدا مرتبته الخاصــة وهي الوحدانية... فإذا قلت الواحد فني ما سواه بحقيقة هذا الإسم، وإذا قلت إثنان ظهر عينها بوجود ذات الواحد في هذه المرتبة لا بإسمه، وأن إسمه يناقض وجود هــذه المرتبة لا

---

(1) سورة الروم، الآية ٥٤ك.

(2) سورة البقرة، الآية: ١٦٣م.

(3) الشعراني، اليواقيت، الجزء الأول، ص ٣٣.

(4) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص ٥٩.

ذاتـــه"[١] وهنا يحذر ابن عربي من الانزلاق في مهاوي الاتحاد ممن لا دراية لهم لأنه بعــيد الغــور منغلق المعاني لا يدرك بالعقل يقول: "فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قـــال: "أنـــا من أهوى ومن أهوى أنا" فلهذا نستره ونكتمه"[٢] ويمثل على ذلك بالدائرة الوجوديـــة مبيناً معنى الوحدانية والتكثر، فالدائرة وأبعادها ترمز إلى الحق الواحد وإلى الوجــود المتكثر عنها، والاستواء بمعناه الإلهي الذي يمثل الله الواحد، وبمحيط الدائرة يمثل الكثرة، فكيف فسّر ابن عربي حقيقة أمر الوجود؟.

- دائـــرة الوجـــود:

يعتـــبر الصوفية الشكل الكروي مثال الوجود لارتباط بدايته بنهايته. ولما كان الوجود واحداً، ومآل الجميع فيه إلى الله الواحد حيث يرجع الأمر إليه بداية ونهاية، فقد تعـــارف الصوفية من أصحاب وحدة الوجود على الإشارة بالدائرة، إلى تكامل الوجود وتوحـــيده بيـــن وجـــود الخالق والمخلوق بارتباط طرفي الدائرة. وقد رمز ابن عربي بتوحـــيد أبعاد الدائرة عن مركزها إلى رد الكثرة إلى الوحدة بعد صدورها عن الواحد، وهـــي الـــنقطة وســـط الدائرة. وقد اعتبر ابن عربي هذا الوجود رحمة، لأنه مصدر صدوره الكثرة عن الواحد، والتي تعود إليه فتتوحد بعد تكثّر. وقد أشار إلى صورة هذا الوجـــود الدائـــري بقوله: "إن الوجود في الصورة دائرة انعطف أبدها على أزلها، فلا يُعقـــل إله إلاّ وعُقل المألوه، ولا عُقل رب إلا وعُقل المربوب، ولكل معقول رتبة ليست عيـــن الأخـــرى، كمـــا نعلم أن بين الخاتمة والسابقة تميزاً معقولاً به يقال عن الواحدة ســـابقة وعـــن الآخـــرة خاتمة. وقولنا أن الخاتمة عين السابقة إنما ذلك في الحكم على المحكـــوم علـــيه بالمحكوم عليه بتثبت الخاتمة في السابقة"[٣]. بل إن ما يراه في خلق الخلـــق ميل إلى الاستدارة، وهذا معناه الرجوع إلى الحق تعالى في نهاية كل أمر. إلا أن ظهور الأجسام تمّ عن حركة دائرية للفلك، وليس ثمة شيء من الموجودات ليس له

---

(١) ابن عربي، الفناء في المشاهدة، (الرسائل)، ص.ص ٢-٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٦٩.

هذه الحالة لأن امتداد كل شيء عنده ينتهي إلى مبدئه، وفي هذا صورة واضحة لمذهبه في وحدة الوجود حيث يتم فيه رجوع كل شيء إلى الله فأصبح البدء والمبدأ والمبْدِيء واحـــداً، يقول: "إنما ظهر الجسم بصورة الاستدارة... لأن الله أراد أن يملأ به الخلاء، فلـــو لم يكن مستدير الشكل لبقي في الخلاء ما ليس فيه ملاء. والخلاء استدارة متوهمة لا فـــي جســـم، وإنما وقع الأمر هكذا لصدور الأشياء عن الله ورجوعها إليه، فمنه بدأ وإلـــيه يعود، فلا بد أن يكون هذا الأمر في عالم الشكل صورة دائرة لأنه لا يعود إليْه علـــى الطريق الذي خرج عليه، وأن امتداده ينتهي إلى مبدئه، فلا بدّ من الاستدارة فيه معـــنى وحساً، وفي خلقه العالم على الصورة أن خلقه مستدير الشكل... لابد للعالم من الرجوع إلى الله فإنه القائل: ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾[1] فإذا انتهت ورجعت إليه عاد الأمـــر إلـــى البدء والمَبدأ والمُبدئ، والمبدأ رحمة وسعت كل شيء، والمُبدِئ وسع كل شيء رحمة وعلماً[2].

والدائـــرة كما يراها ترمز إلى وجهي الحقيقة الوجودية الكاملة من حق وخلق، ولا تخلـــو مـــن الجمع بينهما في شكلها المتمثل بوجهي الحقيقة، فالخلق لا يخرج عن دائرة الحق لاتصافه بصفاته وقبوله لأسمائه على اختلاف مسمياتها ومظاهرها، وهكذا فالدائـــرة وجـــود واحد متكامل مهما كانت لديها قابلية الانقسام، يقول: "إن الدائرة قابلة للقســـمة بـــلا شك، فإذا اتصلت الدائرة فلا يزول العلم منا إنها ذات قسمين من أي حد فرضـــته فـــيها، وإنمـــا تقبلها من أي حد فرضته فيها لما ورد في الإخبار الإلهي من اتصاف الحق تعالى بصفات الخلق، واتصاف الخلق بصفات الحق كما قاله تعالى: ﴿قل ادعـــوا الله أو ادعـــوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾،[3]... كذلك الخلـــق الـــذي هو العالم يقبل أسماء الحق وصفاته، وكذلك الحق يقبل صفات الخلق لا أســـماءه بالتفصيل، ولكن يقبلها بالإجمال، فقبوله بالإجمال مثل قوله: ﴿يا أيها الناس أنـــتم الفقـــراء إلى الله﴾[4] لكونه لا يقبل أسماء العالم بالتفصيل، فكل أسمائه مشتقة

---

(1) سورة هود، الآية: ١٢٣ك.
(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٥٨.
(3) سورة الإسراء، الآية: ١١ ك.
(4) سورة فاطر، الآية: ١٥ ك.

نزلــت منزلة الأعلام... وعلى الحقيقة فكلها نعوته، وأعظم ما أخذنا نحن منه علمنا به الذي يحيله الدليل، وهو قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾[(١)] وقول رسول الله ﷺ "من عرف نفســه فقد عرف ربه"[(٢)] فأخذنا عنه وأخذ عنا..."[(٣)] بل ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلــك في تأكيده للوحدة القائمة في الوجود بين وجهي الحقيقة الوجودية التي لا انفصام فــيها لتلازم وجهيها فشبه الوجود بالعروة الوثقى في إحاطتها الكلية التامة حيث يتمثل فيها شطري الوجود حقه وخلقه، ذلك أن عالم الظواهر ليس إلا مجلّى أو مظهر للواحد الحق ولا ظهور للحق إلا بظهور مجاليه ومظاهره. فقال: "العروة الوثقى أنت وهو من حيــث قطــراها، أنت القطر الواحد وهو القطر الآخر، فالوجود منقسم بينك وبينه لأنه مقســوم بيــن رب وعبد، فالقديم الرب والحادث العبد، والوجود أمر جامع لنا... فتلك العــروةالوثقى التــي لا انفصام لها، فاستمسك بها، فلا تفرده دونك ولا تشفعه بك، بل أنت أنت وهو هو"[(٤)].

ويعمد ابن عربي في مذهبه إلى التلميح والتلويح جرياً على عادة الصوفية دون التصريح بما ينطوي عليه مذهبه، كما يستخدم طريقة الرمز والإشارة لستر علومه عن غــير أهلهــا، فهو يرى أن ظهور الموجودات دلالة واضحة على ظهور الموجد لها، فــالحق عيــن ما ظهر، والموجودات عين الحق، فيكتمل الوجود بالتقاء طرفيه الحقي والخلقــي وبدونها لا يكتمل، ذلك أن الكنزية الحقية لا تظهر إلا بظهور الخلق لتُعرف، ولهــذا فهــو يرمــز في دائرة الوجود بالنقطة والمحيط إذ هما طرفا الحقيقة الوجودية الواحــدة فقط، يقول: "فأوجد من كل خزانة عيناً قائمة... فلما أوجد ما ذكرناه عمد إليك فــأوجدك كــاملاً لالــتقاء طرفي الدائرة، فظهرت في وجودك وإن كنت آخر بصورة الأول، فانحصــر العالم بينك وبينه، فلم تتميز عنه ولم يتميز عنك في الحكم، وظهرت فــيك صــور العالم كله التي أخرجها من تلك الخزائن.. فما التقى طرف الدائرة حتى

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) ابن عربي الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٧١١-٧١٢.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٥٦٨.

حـــدث المحيط، ودلّ المحيط على نقطة الدائرة فحدثت الخطوط من النقطة إلى المحيط ولـــم تتجاوز، فإن انتهاء الخط إنما يكون إلى نقطة من المحيط، فانتهى إلى مثل ما منه خرج. فصورة أوليته عين صور آخريته، فيصير من حكم نقطة آخره الذي انتهى إليها مـــن المحـــيط مركزاً لمحيط آخر، نصفه من داخل المحيط الأول، ونصفه من خارجه بحكـــم الظاهر والباطن، ويلتقي طرفاه أيضاً... إلى ما لا يتناهى وهو الخلق الجديد... فالنقطة سبب في وجود المحيط، والمحيط سبب في حصول العلم بالنقطة، فالمحيط حق وخلـــق، والـــنقطة حق وخلق، فهذان حكمان يسريان في كل دائرة ظهرت من الدائرة الأولـــى... فالمحيط يحفظ النقطة علماً، والنقطة تحفظ المحيط وجوداً. فكل واحد منهما حـــافظ ومحفـــوظ... فإنك من العالم روح العالم، والعالم صورتك الظاهرة، ولا معنى للصورة بلا روح، فلا معنى للعالم دونك"[1].

لعـــل هـــذه الصـــورة التي رسمها ابن عربي كافية لتوضيح مذهبه في الوحدة ونظرته الكلية إلى الوجود المتكامل بين حق وخلق، إذ بدون أحدهما لا تكتمل الصورة ولا تظهـــر حقـــيقة الوجود ولا يُعرف سرّه، فبالحق يوجد كل موجود، وبالخلق تعرف حقـــيقة الوجـــود، وليســـت الموجودات سوى مجاليه ومظاهر أسمائه وصفاته، فنقطة دائـــرته تمثل الحق ومنها يصدر كل وجود ولولاها لما ظهر أي خط فيها إذ هي أصل في وجود المحيط.

ومقـــام النقطة ومكانتها في الإيجاد أعلى مراتب الشرف وأفضلها، وهي تمثل الحـــق مـــن حيث هو مصدر كل وجود ومبدأ كل خير، ولهذا احتلت مرتبة الشرف إذ أنهـــا أول المراتـــب وأعلاها، ولها التقدم في الدائرة على محيطها، فالنقطة هي أصل وجـــود المحيط، والخلق كله لله ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾[2] وهو في ذلك يستند إلى قوله عـــز وجل في تثبيت فكرة النقطة والمحيط بقوله تعالى: ﴿**والله من ورائهم محيط**﴾[3]

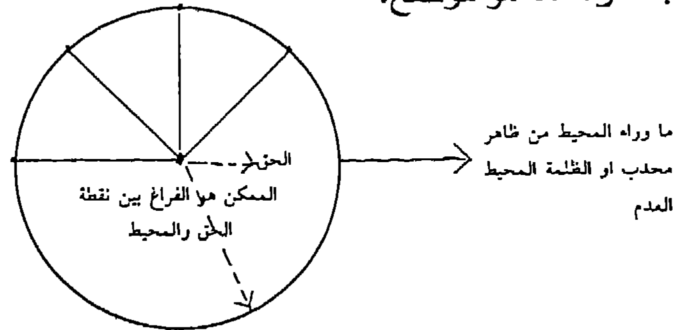
---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٧٥ وما بعدها.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٤ ك.

(٣) سورة البروج، الآية: ٢٠ ك.

وقولــه: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾[1] لذلك فهو يبرز أهم العناصر في تحديد الوجود وهـــو وجــود الحق من حيث ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾[2] وإليه معاد كل شيء، وهو عين ظهـــور الممكـــن وليس هو هو من أي وجه آخر، وعليه فلا حلول ولا اتحاد، فالنقطة حقـــيقة والمحيط حقيقة، وكل منها متمّم لوجود الآخر ويشير إلى ذلك بقوله: "إن الشأن فـــي نفسه كالنقطة من المحيط وما بينهما، فالنقطة الحق، والفراغ الخارج عن المحيط العـــدم، أو قُــرْ الظلمة، وما بين النقطة والفراغ خارج عن المحيط الممكن"[3]. ويمثل لذلك بالدائرة كما هو موضح:



ويقـــول ابـــن عربي إنما أُعطينا النقطة[4] لأنها أصل في وجود محيط الدائرة، وبالـــنقطة ظهرت كذلك، ما ظهر الممكن إلا بالحق والمحيط من الدائرة، فإذا فرضت خطوطـــاً مـــن النقطة إلى المحيط لا تنتهي إلا إلى نقط، فالمحيط كله بهذه المثابة من الـــنقطة وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مِـن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾[5]. فكانت كل نقطة من المحيط انـــتهاء الخط، والنقطة الخارج منها الخط إلى المحيط ابتداء الخط، فهو الأول والآخر لكـــل ممكـــن، كمـــا أن النقطة أول لكل خط، وما خرج عن وجود الحق وما ظهر من الحـــق فذلك العدم الذي لا يقبل الوجود، والخطوط الخارجة "الممكنات" من الله ابتداؤها

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٤ ك.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣م.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٦٤.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٦٤.

(٥) سورة البروج، الآية: ٢٠ ك.

وإلـــى الله نهايــتها ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾[1]..... وهذا الذي ينبغي أن يقال فيه لا هـــي هو ولا هي غيره... فمن اتصف بالوجود فقط اتصف بالحق، فما في الوجود إلا الله، فـــالوجود إن كـــان عيناً واحدة فما كثّره إلا أعيان الممكنات، فهو الواحد الكثير... ولولانـــا لمـــا تكـــثّر بما نسب إلى نفسه من النسب الكثيرة والأسماء المختلفة المعاني، فالأمر الكل متوقف علينا وعليه، فبه نحن وهو بنا"[2].

هكذا ينفي ابن عربي التعدد عن الواحد – النقطة – فالنقطة عنده ما تعددت ولا زادت مـــع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط "فإن كل خط يخرج من النقطة إلى المحـــيط مساوٍ لصاحبه، وتنتهي إلى نقطة من المحيط، والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تـــزايدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط، وهي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتهـــا... فمـــا قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها، فقد ظهرت الكثرة عن الواحد المعيـــن ولـــم يتكثر هو في ذاته، فيبطل قول من قال: "لا يصدر عن الواحد إلا الواحد فذلـــك الخـــط الخـــارج مـــن النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الخاص الحاصـــل، الذي لكل موجود من خالقه، وهو قوله: " ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[3]"[4].

وهكـــذا رمـــز ابن عربي بالدائرة والنقطة والمحيط إلى جملة مذهبه في وحدة الوجـــود، إذ جعـــل الإرادة ممثلة في الخط الخارج من النقطة وهي مركز الوجود إلى المحـــيط وهو التوجه الإلهي إلى عين تلك النقطة في المحيط بالإيجاد، لأن ذلك المحيط هـــو عين دائرة الممكنات، ويمثل بالنقطة في وسط الدائرة بواجب الوجود لنفسه، كذلك يمـــثل بالدوائـــر دائرة أجناس الممكنات وأنواعها وأشخاصها حيث يُحدث من كل نقطة فـــي كل دائرة من الدوائر دوائر الأنواع، ومن دوائر الأنواع دوائر أنواع الأشخاص، وقد مثل لذلك بالشكل التالي:

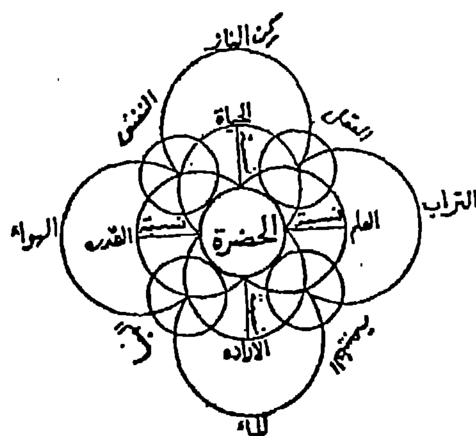
---

(1) سورة هود، الآية: ١٢٣ ك.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٦٤.

(3) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(4) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٣٩، (صادر)، ص ٢٦٠.



فهـذه صورة شكل الأجناس والأنواع من غير قصد للحصر، إذ للأنواع أنواع حتى تنتهي إلى النوع الأخير، كما تنتهي الأجناس إلى جنس الأجناس وهذه هي الدائرة[1]. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يفسر ابن عربي وجود الكثرة المشاهدة في الخارج؟ وكيف تنشأ الكثرة عن الوحدة؟ وكيف يترتب وجود الموجودات عن الذات المطلقة المتعالية؟.

- الوحدة والكثرة:

لما كان تصور ابن عربي للوجود قائماً على الوحدة وعدم الإثنينية أي الوجود الواحد كما رأينا، فإن تفسيره لهذا الوجود يتفق وروح مذهبه، وهو متضمن في عقيدته: فهو يرى "أن الله مخبوءٌ في الخلق من كونه نوراً، لأن الله نور السموات والأرض، فلولا النور ما ظهر للمكنات عين، بل لقد كان متضمناً لذاته، مختفياً في كنزيته، محتويا للموجودات جميعها في داخله، والكل مستهلك فيه، منه بدأ وإليه يعود، لا ظهور له في شيء من الأشياء للتفاوت بينه وبينها إذ أنه لا يدخل معها في الجنس"[2]، يقول ابن عربي:

فلله ما لله من عين كوننا ‏‏‏‏‏‏ وللكون ما للكون من نور ذاته،
فنحن كثير والمهيمنُ واحدٌ ‏‏‏‏‏‏ توّحد في أسمائه وصفاته[3]

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٣٩، (صادر)، ص ٢٦٠.

(2) الشعراني، مصدر سابق، ص ٢٩.

(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥١٤.

إذن فـــإن ابـــن عربـــي يواجه فكرة الكثرة في الوجود، وهي كثرة تشهد بها الحواس، ويحـــاول العقـــل تفسيرها على أنها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عيـــن الذات، أو أنها أوهام اخترعها العقل بأدواته ومقولاته[(١)] وهذا عين ما أشار إليه الغزالـــي بـــرؤية التعدد والتكثر في الوجود لدى الحواس والمدارك البشرية، حيث أن الـــناس يـــرون الوجـــود فـــيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم وجوداً متعدداً متكـــثراً. ويحاول ابن عربي أن يفسّر هذه الكثرة بضرب من التمثيل والتشبيه بما يقبله العقـــل وتدركـــه العيـــن، تفسيراً يدرك بالفطرة بما يقرّب معنى هذه الكثرة الموهومة فيقول: "الشخص وإن كان واحداً فلاتقل له ظلٌ واحدٌ ولا صورة في المرآة. فعلى عدد ما يقابله من الأنوار يظهر للشخص ظلالات، وعلى عدد المرائي تظهر له صور، فهو واحـــد مـــن حيث ذاته، متكثر من حيث تجلّيه في الصور وظلالاته في الأنوار، فهي المـــتعددة لا هو، وليست الصورة غيره"[(٢)]. ففي هذا التشبيه نراه يمعن في المادية رغم اعتماده الكشف. ولكن هذه الكثرة فيما يبدو مغايرة تماماً في معناها بين الحق والخلق، فكـــثرة العـــبد تبدو في أجزائه المتعددة، فهو كثير في واحد، بينما وحدة الرب متكثرة بالأســـماء التي تتجلى فيها، فالإنسان إذن وإن بدا واحداً فهو كثير وما هو أحدي العين، علـــى حين أن الحق تعالى أحدي العين كثير بالأسماء الإلهية، ويُستدل من هذا على أن هـــذه الوحدة في الكثرة، وهذه الكثرة في الوحدة دليل مذهبه حيث تتمحي كل كثرة في الوحـــدة وتـــتحقق وحـــدة الإثنيـــن، فينمحي كل أثر بين الواحد والكثير، أي بين الحق والخلق[(٣)].

وعلـــيه، فـــإن الكثرة في وجود الحق ليست سوى مظاهر وتعينات أسمائه في الخـــارج وهي مهما تعددت فهو أحديّ العين من حيث ذاته لا تمازجه كثرة بأي صورة

---

(١) عفيفـــي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط أولى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣، ص ١٩٠.

(٢) ابن عربي، كتاب التراجم، ص ٣١.

(٣) ابـــن عربي، فصوص الحكم، الفص اليونسي، ص ١٦٩. (انظر أبو العلا عفيفي، التعليقات على الفصوص، ص ٢٣٢).

مهمــا كانت تجلياته في صور العالم. وهذا معنى قوله: "كذلك وجود الحق كانت الكثرة لــه، وتعــداد الأســماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه في العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأســماء الإلهــية، فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة، وقد كان أحديّ العين من حيث ذاته كالجوهــر الهيولانــي أحديّ العين من حيث ذاته، كثير بالصور الظاهرة فيه، التي هو حــامل لها بذاته. كذلك الحق بما ظهر فيه من صور التجلي، فكان مجلى صور العالم مع الأحدية المعقولة"[١]. ويعمد ابن عربي إلى تقريب ذلك إلى الأذهان بصورة حسية، فيضــرب لذلــك مَــثل تعــدّد أزواج النبات الخارج من الأرض بعد اهتزازها ونموها وإنباتها كما قال عز وجل: ﴿وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾[٢]. كذلك تعددت مظاهر الكثرة في الواحد الحق بتعدد الأسماء التي تقتضيها أعيان الممكنات الظاهرة بها، وهي في الحقيقة عين واحدة لا كثرة فيها، فالأرض واحدة بالحقيقة كثيرة بالمظاهر الخارجة عنها، كذلك الحق واحد بالحقــيقة كثــير بالمظاهر وفيه قوله: "إعلم أن مسمّى الله أحديّ بالذات كلٌ بالأسماء، وكــل موجــود فما له من الله إلا ربهُ خاصة، يستحيل أن يكون له الكل، وأما الأحدية الإلهــية فمــا لواحــد فيها قدم، فأحديته مجموع كله بالقوة"[٣]. ويرى القاشاني في هذا تثبيــتاً للأســماء الإلهــية بالعالم، ولكن هذه الإثنينية مخالفة لأحدية الكثرة التي هي له لذاتــه. وقد ذهب القيصري مذهباً آخر في ذلك، فقرأها "فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة" وشــرح ذلك بقوله: أي فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه أحدية الكثرة، أي أن مسمى الله أحــديّ بالذات كل بالأسماء والصفات[٤]. فأحدية الله إذن من حيث الأسماء الإلهية التــي تطلب أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهمــا يطلــق علــيه الإسم الأحد[٥]. ويقول عفيفي في هذا الشأن: فثبت به وبخالقه

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢٠٠. (انظر ابن عطاء الله السكندري وتصوفه لأبو الوفا التفتازاني، ص ٣١١).

(٢) سورة الحج، الآية: ٥ م.

(٣) المصدر السابق، الفص الإسماعيلي. (انظر أبو العلا عفيفي، التعليقات، ص ٩٠).

(٤) القاشاني، شرح على الفصوص، مصدر سابق، ص ١١٤.

(٥) التفتازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ٣١١.

أحدية الكثرة، أي ثبت بالعالم والحق الذي هو خالق العالم أن الكثرة الوجودية الظاهرة واحدة بالحقيقة، ويقصد بالخالق الذات الإلهية من حيث هي لا من حيث أنها متصفة بالخلق إذ لا خلق ولا خالق ولا مخلوق في مذهبه، وهذا روح مذهبه في وحدة الوجود[1] ويستند ابن عربي في تأكيده لوحدة الحق هذه على أدلة عقلية وشرعية في آنٍ معاً، فيرى أن ما في ذاته كثرة، إنما هو أحدي الكثرة بأسمائه الحسنى أو صفاته أو نسَبِه. وهو بالشرع خاصة أحدي الكثرة في ذاته بما أخبر به عن نفسه بقوله: ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾[2] و ﴿**لما خلقت بيدي**﴾[3] ﴿**وتجري بأعيننا**[4]﴾ وهذه كلها أدلة وأمثال فيها إخبار عن الذات ولَكن الأدلة العقلية تحيل ذلك حيث يتكلف صاحب النظر التأويل في ذلك لوقوفه مع عقله[5]، فالله كما يراه ابن عربي إذن له أحدية الأحد من حيث نفسه، وله أحدية الكثرة من حيث أسمائه وفي ذلك يقول:

إنما الله إلَـه واحـد	ودليل قل هو الله أحد
فإذا ما تُهتَ في أسمائه	فاعلم أن التّيه من أجل العدد
يرجع الكل إليه كلما	قرأ القارئ الله الصمد
لم يلد حقاً ولم يولد ولم	يكن له كفأ للإله من أحد
فيحار العقل فيه عندما	يغلب الوهم عليه بالمدد[6]

وإذا أردنا التحدث عن الكثرة المدركة في الذات فنرى أنها ليست سوى مسميات الأسماء الإلهية وأحكامها وحقائقها الدالّة عليها في حالة إيجادها من العدم. وحقيقة هذا الأمر تبدو واضحة في تقصير من دُعي إلى الوحدانية – لأنه دُعي من وجه واحد – وهو يشهد الكثرة في وجوده الذي جعله الحق دليلاً عليه من قوله: "من عرف نفسه فقد

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٤ م.

(٣) سورة ص، الآية: ٧٥ ك.

(٤) سورة القمر، الآية: ١٤ ك.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٣١.

(٦) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٦٠٧.

عــرف ربه"، فهو لم يعرف نفسه إلا واحداً في كثير، أو كثيراً في واحد، لذلك فهو لم يعرف ربه إلا بصورة معرفته بنفسه فقط، ولذلك كبر عليه دعاء الحق بالوحدانية دون ســائر الوجــوه، ومــن هنا ساق الله له الرحمة التي وسعت كل شيء. إذن فهو يدعو بالكثرة إلى عين واحدة، أو بالوحدة إلى حقائق كثيرة لكن لا بما يغيّر المعنى لقوله:

فالكـــل فـــي حكم الوجــود فالكــل فـــي عيــن الشهــود
لتُعلــم رحمتـــه للـــورى وتبيــن أعــلام الجحـــود[1]

وعلــيه، فالعين كما يراها هو واحدة في المجموع، وليست الأسماء إلا نسب وإضافات وهــو موضع الكثرة، إذ أن العين لا شيء من ذلك فيها، ويشير إلى ذلك بقوله: "هو لا هــو، أنت لا أنت... فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثمّ من يــراه غــيره، ومــا ثــم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه... والعين واحدة واختلفــت الأحكــام ولا ســبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق"[2].

ألا لله مـــا الأكـــوان فيـــه من أحكام التناقض في الوجود...
فتظهـــر كثـــرة والعين فيها وحيــد بالدلائـــل والعقـــود
فسبحـــان المـــراد بكـــل نعــت من أوصاف الألوهية والعبيـــد
وسبحـــان المحيــط بكـــل شيء ويوصف في المعارف بالمزيد[3]

فــالحق متميز عن الخلق متفرد بالوحدة وذلك من حيث الأسبقية، إذ أن الحق تعالى له الــتقدم على الخلق من جميع الوجوه "فكان ولا مخلوق معه" هذا تقدم الوجود عند ابن عربــي، لــذا فقــد تميز الحق عن الخلق فكان له الوحدة وكان لها التعدد والتكثر، كما أعطى لكل مخلوق أحدية التمييز لتكون الأحدية عنده ذوقاً فيعلم أنّ ثمّ أحدية ليعلم منها الأحديــة الإلهية، فيقرّ بها لله تعالى إذ "أنه لو لم يكن لكل مخلوق أحدية ذوقاً يتميز بها

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٨٤.

(٢) عفيفــي (أبــو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق ص ١٢٠. (انظر شرح بالي أفندي هامش شرح القاشاني، ص ١١٤).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٨١.

عــن سواه ما علم أن لله أحدية يتميز بها عن خلقه، فلا بد منها، فللكثرة أحدية الكثرة، ولكــل عــدد أحديــة لا تكون لعدد آخر كالإثنين والثلاثة... فلكل كثرة وجودية أحدية تخصــه"[١]. فهــذه كلها نِسَبٌ لأنّ الواحد في ذاته لا يتصف بالقلة ولا بالكثرة، فهو لا يــتعدد، وما يراه ابن عربي في هذا الصدد أن الواحد ليس بعدد وإن كان العدد منه قد نشــأ، فــالوحدة للواحد إنما هي نعت نفسي، وإن أُضيف إليه فهو إطلاق مجازي ليس إلاّ، وفي ذلك يقول:

صيّر الأعيـــن عينـــاً واحداً   فوود الحق في رفــع العــدد[٢]

لذلــك فهــو يؤكد موقفه هذا مستنداً إلى التوحيد وينكر كل كثرة لا تجمعها وحدة، بل رفــض كل أمر لا يَردّ الكثرة إلى الوحدة ومن ثم يقول فيها: "كل مشهد لا يريك الكثرة فــي العين الواحــدة لا تعــوّل عليه، وكل باطن لا يشهدك ظاهره لا تعوّل عليه، كما أن كــل مقــام لا يريك الحق خالقاً على الدوام لا تعوّل عليه"[٣]. أما الحقيقة التي تُقال أنــه "مــا فــي الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً، هذا هو الحق الذي يُعَّول عليه"[٤].

ولعلنا ندرك هنا أنّ فكرة الوحدة والكثرة هي من صميم مذهب ابن عربي عن وحــدة الوجود، وتتمثــل هذه الفكرة في تعريف الوجود الكوني القائم على ذات واحدة لها نسب وإضافات، يظهر فيها التكثر والتعدد على حين أنها عين واحدة لا كثرة فيها، وهــذان الوجهــان للوجــود ليســا ســوى "الحق والخلق" فهما حقيقة واحدة وإن بدت مظاهرها متغايرة متباينة، ومن ثمّ يرى أنه ليس في الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا يتــناهى مــن النســب والإضافات يكنّى عنها بالأسماء الإلهية، فقد حدد بذلك مكوّنات الوجــود مــن حق وخلق، هذا هو الوجود الكوني، فيقول فيه: "إن الوجود ذات واحدة

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٩٧٤.

(٢) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٥٠.

(٣) ابــن عربــي، رســالة لا يعوّل عليه، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ١٤.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الشيثي، ص ٦٥.

ونســبٌ لا متناهية هي كناية عن أسمائه الحسنى التي تظهر في الصور الخارجية بإسم الموجــودات أو التعيــنات. فالوحدة– وهي ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات تــرجع إلــى الــذات أي "الحــق فــي ذاته". والكثرة– وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجــودات تــرجع إلــى هذه الإضافات والنّسب، أي الخلق"[1]. فتعين بذلك أن الحق والخلــق وجهــان لوجــود واحد وحقيقة واحدة، فإذا نظرت إلى هذه الحقيقة من ناحية الكــثرة والتعدد وجدت اختلافاً كبيراً في مظاهرها، يقول: "فما في الحضرة الإلهية مع اتســاعها شــيء يــتكرر أصــلاً... فكل شيء يُخلق خلقاً جديداً في آن، فالوجود وهو المســرح الأكبر الذي تتعاقب فيه الصور في الظهور عليه أبداً وأزلاً ولا تظهر صورة منها عليه مرتين"[2].

ورغــم تعــدد النسب– وهي الموجودات العينية أو الممكنات جميعها– فإنه لا يصــدق علــيها حال واحد لمباينتها بعضها لبعض، فهي مختلفة، متباينة، متغايرة، فلا شــك أن الاختلاف هو الواقع أصلاً لمباينة العين الواحدة لجميع النسب المتعددة فما ثمّ إذن أعــيان تجمــع هذه النسب لكثرتها بل هي بمجموعها عين واحدة متعددة الصفات يقــول: "فالنســب مخــتلفة فــيما بينها والعين واحدة، والمعلوم صفة وحال موصوف، فالجمع في عين الوحدة مندرج حكماً لا عيناً، فإنه ما ثمّ أعيان موجودة لهذا المجموع، وإنمــا هــي عين واحدة لها نسب مختلفة تبلغ ما بلغت، فهذا هو السريان الوجودي في الموجــودات، فهــذا من قيام الواحد بما تقوم بــه الجماعة بين موجــود ومعقول"[3]. ورغــم هــــذه الوحدة للعين فــإن لها تعلقات متعــددة تتنوع بتنــوع التعلقات حكماً، فهــي عالمــة بكذا أو قادرة لكذا أو مزيدة بكذا، وهكذا جميع ما يُنسب إليها من أحكام الصــفات"[4] إذن فــإن ما يميز الوحدة عن الكثرة لدى ابن عربي هو ما تنطوي عليه

---

(١) ابــن عربــي، فصوص الحكم، الفص الشيثي، ص ٦٥. (انظر أبو العلا عفيفي، التعليقات، ص ٢٦).

(٢) المصدر السابق، ص ٦٥. (انظر أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص ٢٦).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص.ص ٨٠٣ – ٨٠٤.

(٤) ابن عربي، كتاب المسائل، ص ٢٢.

الكـــثرة من صور متعددة بفعل التجلي الإلهي، إذ لا بد من تقرير الوحدة للذات الإلهية لأن التكـــثر غير قائم فيها فعلاً، وإنما هو ناتج عن تجلي الأسماء فالكثرة إذن إنما تقع في صور الأسماء الإلهية الكثيرة.

ويقـــارن ابـــن عربـــي بين ما يقول به أهل الطريق في الصفات وما يقول به المعـــتزلة، ذلـــك أن من لم يقدر على تقرير الوحدة في الكثرة جعل هذه الصفات نسباً وإضـــافات لوجـــوه مخـــتلفة وهـــو مذهب النّظام. أما الطائفة ويعني أهل الطريق من الصـــوفية فقـــد أقرّت بالهويّة والوحدة، وجعلت الوجه الذي هو منه أول هو عينه منك آخـــر، وظاهـــر وباطـــن كما صرّح بذلك أبو سعيدِ الخراز، وبهذا يتفرد الصوفية فقط بـــالقول بـــالوحدة في الكثرة، وعرفت الواحد بجمعه بين الأضداد جميعها، وهو ما لم يـــتوفر للمعـــتزلة وغيرهم من الفرق. يقول في أهل الطريق: "بأن رجال الله ما أثبتوا للحـــق إلا مـــا هم عليه، ولا يثبت في الكون ولا في جميع المخلوقات إلا ما هو الحق علـــيه، فارتـــبط الكل في الكل، وضُرب الواحد بالواحد فلم يتضاعف، بل هو عين ما ضُرب، وبهذا أقرّوا الوحدة"[١].

وعلـــيه، فـــإن العالم له صورة الوحدة والكثرة، فهو واحد بالجوهر وهو العين الواحـــدة، وكثـــير بالصـــور وهي صور الأسماء الكثيرة التي تعود إلى العين الواحدة. فالعـــالم إذن محصور بين هاتين الصورتين إذ أنه ليس ببعيد عن الحق فله اتصال به، كما أن له انفصال عنه وهو عدم التكثر في العين لأن التكثر ليس أصلاً إنما هو حكماً. فالتكـــثر ينشـــأ عن الأحكام، وليست هذه سوى نسباً وإضافات، فتصبح والحالة هذه أن الوحـــدة للعـــالم من حيث العين، والكثرة من حيث أحكامه ونِسَبَه فقط[٢]. ولذلك حصر إدراك هـــذا الأمر في أهل التحقيق ممن تُكشف لهم الحقيقة بفضل علومهم اللّدنيّة ومن ثـــمّ نجده يقول: "وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهـــية وإن اختلفـــت حقائقهـــا وكثرت، أنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة"[٣].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٢٦.
(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٢٦.
(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ١٠٤-١٠٥.

وجملـــة القـــول أن فكرة الوحدة والكثرة من الأفكار الرئيسة التي يعالجها ابن عربـــي فـــي مذهـــبه حيث تتضح الفكرة بتوحيد الذات توحيداً كاملاً، دون إضافة إليها باعتـــبار ما هي عليه من الغنى المطلق عن أي شيء، فالوجود إذن واحد وهو "الله" لا يداخلـــه كثرة ولا يخرج عنه تعدد، بل هو واحد أحد، له تجليات يتجلى بها في أسمائه وصـــفاته، فمـــا وُجد عن هذه التجليات كان هو الموجودات المتكثرة، الناتج عنها، فهي إذن ليســـت خارجـــة عـــن الذات أو منفصلة عنها، ولذا فإن العارف يرى الوحدة في الكـــثرة، والعكس صحيح. وقد حدد فئات العارفين لهذا العلم ومراتبهم: فمنهم من يقف مـــع الموجـــودات الخارجية والتعينات الأسمائية دون الولوج في علم الذات، وهم أهل الظاهـــر، ومـــنهم مـــن يقف مع الأحدية وهم أهل الباطن الآخذين بالعلم الإلهي، وهم أصـــحاب الكشف الذوقي ممن أشار لهم بقوله: "أن من وقف مع الأحدية كان مع الحق مـــن حيـــث ذاته الغنية عن العالمين. وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غناها عن نسبة الأسماء لها"[1]، لهذا فلا جدوى من القول بالكثرة فقط لأن القائل بها محجوب عن رؤيـــة الحقـــيقة الكاملة، فلا يرى إلا وجهـــاً واحداً. كذلـــك هو شأن من قال بالوحدة فقـــط. أمـــا العـــارف فإنه يرى الوحدة في الكثـــرة، بل أكثر من ذلك يشاهد الحق في الخلـــق، وبـــذا يقرّ بوحدة الحق بعد أن يتحقق أن الخلق لا وجود لـــه في ذاته ولا من ذاته[2].

وهكذا يمكننا تلخيص هذا الموقف في قول ابن عربي "فسبحان من لم يكن عليه دلـــيل سوى نفسه، ولا ثبت كونه إلا بعينه، فما في الكون إلاّ ما دلّت عليه الأحدية وما فـــي الخـــيال إلا مـــا دلّـــت عليه الكثرة، فمن وقف مع الكثـــرة كان مع العالـــم ومع الأســـماء الإلهـــية وأسماء العالـــم. ومن وقـــف مع الأحـــدية كان مع الحق من حيث ذاتـــه الغنـــية عـــن العالمين، وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الأســـماء لها كما تدل عليها تـــدل علـــى مسميات أُخر يحقق ذلك أثرها: ﴿قل هو الله

---

(1) ابـــن عربي، فصوص الحكم، الفص اليوسفي ص.ص ١٠٤-١٠٥. (انظر أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص ١١٣).

(2) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ١١٣.

أحد﴾[١] من حيث عينه، ﴿الله الصمد﴾[٢] من حيث استنادنا إليه، ﴿لم يلد ولم يولد﴾[٣] من حيث هويته"[٤]. وقد استخدم ابن عربي بعض المصطلحات الأرسطية كالهيولى والصورة والجوهر وذلك لتقريب مفهوم الوحدة والكثرة إلى الأفهام ولكن بمعنى مغاير لمفهوم أرسطو فيقول: "كما أن الهيولى تُؤخذ في حدّ كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته وحقيقته"[٥]، وقد نفى معرفة هذه الحقيقة إلاّ عن أهل الطريق وفئة معينة ممن هم "الإلهيون من الرسل والصوفية"[٦] على حين حرّمها على أهل النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين "فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يُعطيها النظر الفكري أبداً، فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استحسن ذا ورم ونفخ في غير ضرم. لا جرم أنهم من ﴿الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يُحسنون صنعاً﴾[٧]. فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه، وما أحسن قوله تعالى في حق العالَم وتبدّله مع الأنفاس "في خلق جديد" في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾[٨] فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس"[٩].

نخلص من ذلك كله إلى القول بأنه من كل ما تقدم يبين لنا خطأ قول الحكماء حول أمر الخلق "بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد" وهذه مسلّمة تستند إليها نظرية

---

(١) سورة الإخلاص، الآية: ١.

(٢) سورة الإخلاص، الآية: ٢.

(٣) سورة الإخلاص، الآية: ٣.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ١٠٤-١٠٥.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٦) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٧) سورة الكهف، الآية: ١٠٤ ك.

(٨) سورة ق، الآية: ١٥ ك.

(٩) المصدر السابق، ص ١٢٥.

الفـيض عند فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا. فأعيان الممكنات هي صور ومجالي للـذات الإلهـية الواحـدة، وكـل إسم من الأسماء الإلهية إنما هي بالنسبة إلى صور الموجـودات التـي يـتجلى فيها كالمرآة بالنسبة للصور الظاهرة فيها، فهذه إذن كثرة تصـدر عن الواحد ولا تنحصر في واحد. يقول: "بأن الشيء الواحد العين إذا ظهرت عنه الآثار المختلفة فإن ذلك من حيث القوابل لا من حيث عينه" فإذا حققت هذه المسألة فإنه يبطل قول الحكيم: لا يصدر عن الواحد إلا واحد. يقول:

فالعيـن واحدة، والحكم مختلف ويُدرك العلم ما لا يُدرك البصر(١)

فالواحد إذن هو مصدر كل كثرة، وعنه تظهر أعيان العدد كالإثنين والثلاث والأربعة، ولا ظهور إلا بظهور الواحد، فلا غنى للكثرة عن الواحد على حين أن الواحد له الغنى المطلـق. أما أهل الكشف فقد خصهم الله بمعرفة، تتكشف لهم فيها الحقيقة: "وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نَفَس، ولا يكرّر التجلّي، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً، ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلّي الآخر فافهم"(٢).

وهكـذا يُـبرز ابن عربي هذا الجانب من مذهبه في وحدة الوجود فجعل فكرة الوحـدة والكـثرة تعبر عن مذهبه بصورة كاملة، فكلامه بلسان الظاهر والعقل يتحدث فيه عن كثرة في الوجود، وهذه الكثرة ليست إلا وجهاً من وجهي الحقيقة الوجودية أما الوجـه الآخـر فهـو الوحدة. والوجه الأول هو ما يسميه خلقاً، أما الثاني وهو باطن الوجـود فيسـميه حقـاً، والحـق والخلق إسمان لمسمى واحد منظور إليه باعتبارين مختلفيـن. وبعبارة أخرى فالموجودات الخارجية ليست إلا صوراً أو تعينات أو مجالي الوجود الواحد الذي هو وجود الحق. وقد سبقه ابن سينا في إلهياته إلى نفي التكثر عن الذات الإلهية مع الإشارة إلى وجود نسب وإضافات إليها وقد أشار إلى ذلك بقوله: "إذا قلـنا بـل بيّنا أن واجب الوجود لا يتكثّر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحداني صرف محض فلا نعني بذلك أنه أيضاً لا تسلب عنه وجودات ولا تقع له إضافة إلى وجودات

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٠٢.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٢٦.

فـــإن هـــذا لا يمكن، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة خصوصاً إلـــى الذي يفيض عنه كل وجود"[١]. وقد نصّ ابن سينا أنه في ذاته واحد لا يتكثر وأن الكـــثرة في إضافاته وسلوبه وهو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة الموجودة بذاته، المتشخص بذاته[٢].

وإذا بحثـــنا في قول ابن عربي عن الذات والصفات وعلاقتها بالعالم من حيث أن الله حـــق فـــي ذاتـــه خلق من جهة صفاته، فيكون هدفنا من ذلك هو إظهار طبيعة العلاقـــة القائمـــة بين الذات والأسماء والصفات الإلهية بل والعالم أجمع، وليس معرفة الذات من حيث إطلاقها وتقييدها. فما خلاصة موقفه في ذلك الصدد؟.

- الـــذات والصفـــات وعلاقتهـــا بالعالـــم:

يـــرى ابن عربي أن الذات بما هي ذاتٌ إلهية لا تدرك بدليل عقل، ولا تعرف بدلـــيل بصـــر، لأنهـــا مـــنزهة عن الإدراك، وهذه الذات على ما لها من سعة التعلق والارتـــباط بالأســـماء والصفات والعالم كله، فإن ابن عربي يقع فيما يشبه التناقض في أمـــرها، فـــيرى أنهـــا معروفة لنا والصفات معلومة، فيربط بين معرفة النفس ومعرفة الذات لقوله ﷺ "من عرف نفسه فقد عرف ربه"[٣]. ثم يعود فيرى أن هذه الذات لا تعلم إلا مقـــيدة، لأن الاطـــلاق تقييد في الأرباب، فينفي عنها ذلك ويصرح بأنها مجهولة لا تـــدرك ولا تعلـــم. يقول: "الذات مجهولة، فلا تقل فيها علة ولا معلولة، ولا يصح أن تكون للحق محقـــقة، ولا للشرط مشروطة، ولا للدليل مدلولة، وجه الدليل يربط الدليل بالمدلول والذات لا ترتبط. وقد خاب من اشترط ووقع في الغلط"[٤].

فـــإذا كان هذا شأن الذات نفياً وعدم اتصاف بما تتصف به الموجودات، فكيف يفسر ابن عربي علاقتها بالعالم؟.

يذهـــب ابن عربي إلى أبعد حد في إظهار صلة الذات بالعالم، فلها نسبة إلى ما يظهـــر عنها من مظاهر وجودية.تتجلى فيها الأسماء والصفات في أسمى معانيها، فعمد

---

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٣٣٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٠.
(٣) الحديث: سبق تخريجه.
(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٧٨.

إلـــى الإشارة عن فردية الذات وشفعية العالم، يقول: "إن الموجود الأول وإن كان واحد العيـــن من حيث ذاته، فإن له حكم نسبة إلى ما ظهر في العالم عنه. فهو ذات وجودية ونســـبة، فهـــذا أصل شفعية العالم، ولا بد من رابط بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هـــذه النســـبة، فظهرت الفردية بمعقولية الرابط فكانت الثلاثة أول الأفراد ولا رابع في الأصل، فالثلاثة أول الأفراد في العدد إلى ما لا يتناهى، والشفعية المعبّر عنها بالإثنين أول الأزواج، إلى ما لا يتناهى في العدد، فما من شفع إلا ويوتره واحد يكون بذلك من ذلـــك الشفع، وما من فرد إلا ويشفعه واحد يكون شفعيته ذلك الأمر، فالأمر الذي يشفع الفرد يُفرد الشفع، هو الغني الذي له الحكم ولا يُحكم عليه ولا يَفتقر ويُفتقر إليه"[١].

كذلـــك فإن هذه الذات لها أحكام تدل على أفعالها، ففي تسميته تعالى بالألوهية مـــثلاً دلالة واضحة على ذاته وأفعاله، ومن هنا فإن الألوهية ليست شيئاً آخر غير ذاته تعـــالى. فيكون والحالة هذه أن معقول الألوهية غير معقول كونه ذاتاً، فثـــنّت الألوهية ذات الحـــق وهي ليست سوى عينها. فيرمز بذلك إلى صورة آدم وما بثّ فيه من كثرة على صورة الزوجين فقال: "فكما بثّ في الحس من آدم ومن ثنّاه في ذاته رجالاً كثيراً ونســـاء علـــى صـــورة الزوجين، كذلك بثّ من ذات الحق تعالى وكونه له العالم على صـــورة هذيـــن المعقولين، فالعالم خرج على صورة مؤثِّر ومؤثَّر فيه للتوالد أي لتوالد أجـــزائه، فـــإن الألوهية حكم للذات منها حكمت بإيجاد العالم، فلما آثرت الحكم بإيجاد العـــالم لذلك ظهر العالم بصورة من أوجده بين مؤثِّر ومؤثَّر فيه لتوالد أجزائه. ويقول شعراً:

إن التـــي كان الوجود بكونهـــا ذات يقدّس لفظهـــــا معنـــاهـــا
إني لأهواهـــا وأهـــوى قربهـــا منّي وأهوى كل مـــن يهواها...
عجباً لنا ولهـــا فـــإن وجودهـــا فـــرد فلا ثانٍ فمن ثنّاهـــــــا[٢]

وعليه، يكون للألوهية كما أوضحنا دور الإيجاد لكل ما سوى الله تعالى، فهي المتوجه إلـــى هذا الأمر بأحكامها، فكل ما لها من نسب وإضافات تظهر عنها الآثار الوجودية،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٠٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤١٣.

فـيكون إذن المـتوجه علـى إيجاد كل ما سوى الله تعالى إنما هو الألوهية وأحكامها ونسـبها وإضـافاتها. وهكذا يكون حكم الألوهية بالصلاحية لا بالفعل لِمَا للألوهية من شـأن وارتـباط بـالذات. فإذا كان هذا هو دور الألوهية في الخلق، فما علاقة الذات بالأسماء والصفات؟.

يجيبـنا ابن عربي رداً على ذلك بأن للأسماء الإلهية لسان حال تعطيها الحقائق فإن في كل إسم دلالة على الذات وعلى المعنى الذي يطلبه، وقد أشار إلى ما أشار إليه أبـو القاسـم بن قسي في خلعه عن مسمى الله بقوله: "إن كل إسم إلهي يتسمّى بجميع الأسـماء الإلهية ويُنعت بها، وذلك أن كل إسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق لـه ويطلـبه، فمـن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك، فالاسم المسمى من حيث الذات، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به المعنى الذي سيق له.."[١] فالأسماء الإلهية والحال كذلك ليست محدودة في دلالتها مقيدة في معانيها. إنما هي من التوسع بحيث نجد أن لكل اسم منها دلالتين: أولاهما دلالة على الذات الإلهية، والأخـرى دلالة على الصفة الخاصة التي يتميز بها عن غيره من الأسماء، ولذا كانت الأسـماء كلها متحدة من وجه، مختلفة من وجه آخر، فهي في ظهورها متحدة، تكون مـن حيث دلالتها جميعاً على الذات الإلهية التي هي عينها، وإن بدت مختلفة، فهي من حيـث دلالـة كـل منها على الصفة الخاصة به، لهذا فإنه "لما كان الظاهر في صور الوجـود الخارجي (المعبر عنه بالعلم) هو الحق لا من حيث ذاته المجردة المعرّاة عن جمـيع الأوصاف والنِّسب، بل الحق من حيث أسماؤه وصفاته فرّق بين الحق الحقيقي والحـق المتخـيَّل الذي هو العالم، وجعل الأول اسما لله من حيث هو في ذاته والثاني إسـماً من حيث تجليه في الخلق"[٢]، وليست هذه الأسماء والصفات سوى "الله" الوجود الحـق، المتصف بكل صفة، وهو الواحد الظاهر بجميع الصور المحسوسة والمعقولة،

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ٧٩-٨٠.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ١١٢.

فإن الحق وحده هو الموصوف بجميع الصفات، والمسمى بجميع الأسماء المذكورة وغير المذكورة[١].

ويشير ابن عربي إلى مرتبة الاسم "الله" وما له من الهيمنة على سائر الأسماء وجمعه لسائر الأسماء ودلالته على الذات والصفات بقوله: "إن الاسم الجامع لحقائق الأسماء والموجودات ورئيسها وسلطانها والمهيمن عليها إنما هو الاسم "الله" وهو دليل الذات والصفات والأسماء... إن "الله" أعني هذا الاسم كالنقطة من الدائرة، وكالمحيط منها، وكل اسم يقول أنا ثاني مرتبة في الاسم الله..."[٢]. ولهذا يرى أن الوجه الإلهي الذي هو الله تعالى اسم لجميع الأسماء مثل الرب والقدير والشكور جميعها، كالذات الجامعة لما فيها من الصفات، فاسم "الله" مستغرق جميع الأسماء[٣].

ولما كان مذهب ابن عربي قائماً على وحدة الوجود، أي وحدة العين الجامعة لكل الموجودات، فإنه ينحو في مذهبه منحى آخر يقول فيه بالثنائية في الوجود، وهي ثنائية الأسماء والصفات التي يقوم عليها الوجود. وهذه إشارة إلى الكثرة الناشئة عن تجليات الأسماء والصفات والتقائها في عين الوحدة بعد ذلك، حيث يعود كل شيء إلى الوحدة. وقد أشار إلى ذلك في رسالة له رداً على سؤال إسماعيل سودكين مبيناً مدى الصلة بين الذات وكلٍ من الأسماء والصفات فقال: "إن الوجود كله مبنيٌّ على إثنين، فالله وأعني به الاسم، حضرةٌ جامعةٌ لجميع الأسماء الحسنى، والذات التي لها الألوهية حضرة جامعة لجميع الصفات القدسية الذاتية، والصفات العاجلة في العالم الأبعد والأدنى، فإذا كنت في حالة ما من أحوال الأرض أو أحوال السماء، فلا شك أنك تحت قهر اسم من الأسماء، سواء عرفت ذلك أو لم تعرف، أو وقفت في مشاهدته أو لم تقف، فإنّ ذلك الاسم الذي يحرّكك ويسكنّك... ويقول أنا إلهُكَ"[٤].

ويعرض ابن عربي للوحدة والكثرة من حيث علاقة الأسماء والصفات، مبيناً سر الوحدة الذاتية مع تعدد الصفات، كذلك يرى أن الكثرة ليست هي عين الأسماء

---

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٣٨٤.

(٢) ابن عربي، كتاب القسم الإلهي، (الرسائل)، ص.ص ٦-٧.

(٣) ابن عربي، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، (الرسائل)، ص ٥.

(٤) ابن عربي، رسالة في سؤال إسماعيل سودكين، (الرسائل)، ص ٥٤.

والصـفات، بـل هـي نسب تضاف إليها، ويظهر ذلك فيما جاء في قوله عن وحدانية الـذات وتعـدد الصـفات "فذاتـي واحدة، وصفاتي متعددة" فيكون الأمر أن الأسماء والصـفات الإلهية التي ترجع كثرتها إلى نسب في عين واحدة لا تقبل الكثرة في عينها بـل إن هذه الأسماء ليست حقائق ثابتة أو أعيان زائدة، إنما هي نسب وإضافات ترجع فـي كثرتها إلى عين واحدة. وهذا روح مذهبه في الوحدة إذ يرى أن الحقيقة الوجودية واحـدة في ذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها بالنسب والإضافات، وكلها ترجع إلى عين واحـدة، ولكن الأسماء مختلفة متباينة فيما بينها إذ أن منها ما يختص بالذات ومنها ما يخـتص بالصـفات، وكذلك الأفعال، ومن هنا جاء تمييز ابن عربي بين أنواع الأسماء التـي تَسمّى بها الحق، فله منها ما هو خاص له كإسمه "الذات" وكل منها ذو تأثير من حيـث علاقته القائمة به فقال: "له من الأسماء إسم "الله" وله من الصفات "القيّومية" وله من أسماء الصفات "الحي، والعالم، والخبير... وله من أسماء الأفعال "المبدئ والباعث، والواسـع، والحافظ، والخالق، والباري، والمصور... وله من أسماء الذات الله والرب والظاهـر والواحـد والأول والآخـر والصمد والغني والرقيب والمتين والحق..."[(١)].
ولأسـمائه تعـالى الظاهر والباطن تعلق بجناب الحق فهما له حقيقة، إذ أن الحقيقة كما يـراها ابـن عربي في رأي الشارع هي تحقق العبد بصفة الحق، أي ظهور صفة حق خلـف حجـاب صفة عبد بحيث تصبح صفة العبد هي عين صفة الحق وذلك بارتفاع حجـاب الجهـل عن عين البصيرة. ويذهب ابن عربي في معنى ذلك مذهباً خاصاً به حيث أن معنى الظاهر والباطن له متعلق آخر بوجهي الحقيقة الوجودية، يقول: "وعندنا أن صفة العبد هي عين الحق لا صفة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهـر، فـإن الجوارح تابعة منقادة لما تريد بها النفس، والنفس باطنة العين ظاهرة الحكم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها لأنها لا حكم لها... فكل حركة وسُكُون في الوجـود فهـي إلهـية لأنها بيد حق، وصادرة عن حق، وموصوف بأنه على صراط مستقيم..."[(٢)].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٨٢-٨٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٤٢.

ويخـــبرنا ابـــن عربي عما أخبر عنه الحق من أن عينه عين صفات العبد لِمَا يتحقق به العبد من صفات حقية، كذلك سائر قواه كالسمع فهو السامع والسمع وما إليها مـــن صـــفات أخـــرى، وهذا حقيقة مذهبه حيث يرى من باب الحقيقة كونه تعالى عين الوجـــود، وأنه تعالى أخبر أن عينه عين صفاتِ العبدِ وأعضائهِ، فهو السمع والسامع، وســـائر المدركـــات بها ليست إلا عنه، إذن فهل الصفة زائدة على الذات أم أنها عين الذات؟.

يجيـــب ابـــن عربي " بأن الصفات عين الذات، وذلك إذا نُظر إليها من الوجه الذي يلي الذات، وهي غير الذات إذا نُظر إليها من الوجه الذي يلي أنقسام الوجود إلى الأقســـام المتعددة"[1]. فهو إذن يعتبر أن هذه الصفة إنما هي نسبة، والنسب مضافة إلى الـــذات باعتـــبار الوجـــود واحد في ذاته، متكثر في مظاهره بالإضافات والنسب التي تضاف إلى الذات فتُعرف بها، ويضرب لذلك مثلاً بأمور حسية تقرب معناها إلى الفهم وذلـــك بواســـطة العدد لِما في ذلك من وجه شبه بين الواحد في ذاته من حيث وجوده وقـــيام الموجـــودات بـــه فـــيرى "أن العشـــرة قائمة بنفسها، فهي بنسبة الثلاثين ثلثها، والأربعيـــن ربعها، مع أن العشرة واحدة إنما هي لنا بنسبة شيء إلى شيء، إذ المتغاير كلـــه للمحـــدث، فإذا نسب إليه سبحانه أهل العز يسمى معزاً، وأهل الذل يسمى مذلاً، فهـــو الموصـــوف بكمالـــه، والأحد المتعال بذاته عن أسمائه وصفاته..."[2] وفي هذا تثبيـــت للقـــول بأن العين الواحدة متعالية عن كل نسبة وإضافة لأنها موجودة بذاتها لا بأسمائها وصفاتها، فلها الاستقلالية التامة عن كل هذه الأمور الإضافية ولكنها بإضافتها إليها تُعرف.

إذن فمـــا يراه في تحقيق مذهبه أن كل ما يظهر من موجودات وتعينات ليست إلا نســـباً وإضافات مختلفة فيما بينها، وكلها دلالات لذات واحدة هي ذات الحق، وهي ليســـت بأشياء زائدة عليها، فهي عند قوم نعوتاً وصفاتاً وأحوالاً، وعند آخرين أسماء، ولكـــن إذا ثبت أن هذه النسب المضافة إلى الذات ليست إلاّ أحوالاً عند البعض، فما هو حكم هذه الأحوال في نظر ابن عربي؟ وهل يمكن اعتبارها نسباً وجودية أم عدمية؟.

---

(١) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٣٧، ص ب.
(٢) المصدر السابق، ورقة ٣٧.

الواقـع أن لابن عربي موقفه الخاص بين الآخرين من أشاعرة ومعتزلة، فهو فـي موقـف وسـط بينهما إذ أنه لا يأخذ برأي الأشاعرة فيما يختص بالصفات لأنهم يـرونها لا هي عين الذات ولا هي غيرها. كذلك لا يقول برأي المعتزلة التي تقول بأن الصـفات إن هي إلاّ عين الذات، فابن عربي يقف إذن موقفاً وسطاً بين هؤلاء وأولئك حيـث يرى أن الأسماء والصفات ليست إلا نسباً وإضافات تضاف إلى الذات لتُعرف، يقـول: "إن الحكـم لا يتصـف بـالخلق لأنه أمر توجيه المعاني لذواتها، فالأحوال لا موجـودة، ولا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب، ولا معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالِمٌ، وهو الحال، فعالِمٌ ذاتٌ موصوفة بالعلم، وكونه عالِماً حـال لهـذه الـذات باتصافها بهذا المعنى. فحدثت نسبة العلم إليه... ومن لم يذق هذا الأمـر، ولا كان له فيه قـدم ما اجترأ أن يقول أنه عين الصفة..."[1] وهكذا ثبت قوله بـأن الصـفة غـير الموصوف عنـد أهل الكشف والشهـود لِمَا يتحقـقون به مـن المعـرفة بالصـفة وعلاقتها بالموصوف، وهو عين الموصوف، فإذا نطقت فاشهد بما تنطق[2].

وعلـيه، يمكـن القول بأنه تعالى لا شيء من الموجودات خارج عنه، بل كل صـفة تظهـر فـي العـالم لهـا عين في جناب الحق، فالكل مرتبط به، ولولا النسبة الموجـودة بيـن الرب والمربوب ما دل عليه ولا قَبِل الاتصاف بصفته، ولو ارتفعت النسـبة الـرابطة بين الحق والخلق لم يستحل شيء إلى شيء، فإنه منافر له من جميع الوجـوه وذلك لعدم النسبة، فوجود النسبة ضروري بين العبد والرب لظهور كل منهما برتبـته ووجـوده. "ولهذا كانت النسبة بين الرب والمربوب موجودة، وبها كان رباً له ولم يكن المربوب، وذات الرب نسبة، فلهذا لم يكن عن الذات شيء كما تقول أصحاب العلل والمعلولات، فلا تتوجه الذات على إيجاد الأشياء من كونها ذاتاً وإنما تتوجّه على الأشياء من نسبة القدرة إليها وعدم المانع إليها، وذلك مسمّى الألوهية"[3].

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ١٧٨-١٧٩.

(٢) الشعراني، الكبريت الأحمر، ص ١٢٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٠٤.

هكـذا نتبيّن مدى الترابط بين الذات والصفات والأسماء بحيث لا يكون للذات أي معـنى ألاّ بالأسماء والصفات، وهي النسب والإضافات التي تتكثر بها الموجودات. والعين واحدة، ولذا فقد حدد مرتبة كل منها بالنسبة لبعضها البعض، يقول: "إن الأسماء التـي عيـنها تكون الذات ليست الصفة التي عينها تكون الآلام، فلا وجود للصفات إلا بـالذات، ولا معـنى للذات إلا بالصفات والأسماء"[1] وعليه نقول إن الألوهية وصف للـذات، وهي طريق للعبادة، فلا تُعبد الذات معرّاة عن هذه الصفة، كما أن الألوهية لا تُعـبد إلا بنسبتها إلى موصوف بها. وبهذا يربط بين الذات والألوهية في تحديده للصفة ونسـبتها إلـى الموصوف: "فالموحِّد يعبد الله من طريقين، من طريق الذات من كونها تسـتحق وصـف الألوهـية، ومن طريق وصف الألوهية. فالسعيد الجامع بينهما لأن العابد مركب من حرف ومعنى، فالحرف للحرف والمعنى للمعنى، فلذلك لا تعبد الذات معـرّاة عن وصفها بالألوهية، ولم تعبد الألوهية من غير نسبتها إلى موصوف بها، فلم تقـم العـبادة إلا علـى ما تقتضيه حقيقة العبد وهو التركيب لا على حقيقة ما تقتضيه حقيقة الحق وهو الأحدية..."[2] وفي ذلك يقول:

والعين واحدة والحكـــم مختلف وقد أقمت على ما قلت برهاناً[3]

وجملـة القـول أن مذهـب ابن عربي يرتكز على هذه الحقيقة التي يبني عليها أفكاره وآراءه الصوفية في وحدة الوجود، وأن الخلق ليس سوى مجالي أسمائه وصفاته تعالى حيث يقول:

فسبحان من أخفى عن العين ذاته وأظهرها في خلقـه بصفاتهم...

ولمـا كانت حقيقة الذات لا تعرف إلاّ بأسمائها وصفاتها، وإن حقيقة الوجود قائمة على الوحـدة التامة بين وجهي الحقيقة الوجودية الحقي والخلقي فلا بد إذن من الكشف عن الصـلة بين الله والعالم لنعرف مدى هذا الترابط القائم بينهما وحقيقة كل منهما بالنسبة إلى الآخر.

---

(١) ابـن عربـي، كتاب منزل القطب ومقامه وحاله، (الرسائل)، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص ١٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٧٨.

(٣) المصدر السابق، (صادر)، ص ٥١٨.

ثانيا: الصلة بين الله والعالم في مذهب ابن عربي:

يـرى ابن عربي أنّ العلم بالله له تعلقات بالعالم من جميع وجوهه، كما أن كل شـخص فـي العـالم له تعلّق بالله من حيث هو مصدر وجوده، كذلك العوالم جميعها محسوسـها ومعقولَهـا لها تعلّقات فيما بينها لأنها مردودة في أصلها إلى مصدر واحد وهـو الله لأنـه حقـيقة وجودها. لذلك كانت الصلة القائمة بين الله والعالم صلة إيجاد مسـتمر دائـم لا يقـف عند حد معين أو كائن بعينه، وقد أورد ابن عربي آراء كثيرة مخـتلفة ومتباينة حول هذه الصلة بين الله والعالم، إذ أنه لا يمكن للعالم أن يوجد نفسه بنفسـه، لأنـه مفتقر في وجوده إلى موجد يوجده، ولما كان الله تعالى هو مصدر كل وجـود، وإلـيه يعود أمر كل موجود، فقد كان هو المصدر الذي عنه يصدر الوجود. ومعـنى الصـدور كمـا يراه ابن عربي هو بمعنى الخلق والإيجاد تمييزاً له عن فكرة الفـيض الأفلوطينـية، وقد ربط بين فكرة الفيض والاستمداد والإيجاد لتوضيح فكرته عـن هـذه الصـلة القائمة بين الله والعالم والإنسان، وكلها تصب في معين واحد وهو الخلـق. يقـول: "إنّ للعلم تعلقات بالعالم من حيث ما هو موجود، وللعالم المعقول تعلقاً بالعالم المحسوس من حيث ما هو مفيض عليه، وللعالم المحسوس تعلق بالعالم المعقول مـن حيـث وجهه الخاص به، الذي عنه وُجد من غير نظر إلى شبيهه الأقرب وعلته، وكـل هـذا لا ينحصـر للعلـم بـه، فإن الإيجاد على الدوام لا ينحصر في المعقول والمحسـوس"(١). وقـد ذهب هنري كوربان إلى ما يناقض قول ابن عربي فاعتبره من القائلين بالانبثاق أو الصدور أو الفيض على نحو ما هو معروف لدى الفلاسفة فقال إن الانبثاق أو الصدور أو الفيض لدى ابن عربي ومدرسته من بعده هي أصل نظريته في وحدة الوجود(٢). كذلك الحال لدى عبد القادر محمود الذي فهم فكرة الصدور أو الفيض بمعنى نفي فكرة الخلق من عدم عند ابن عربي وتعطيل القدرة الإلهية عن الإيجاد فقال

---

(١) ابن عربي، رسالة الإفادة لمن أراد الاستفادة، مخطوط، مكتبة خاصة، ورقة ٢٥، ص.ب.

(٢) هـنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٦، ص ٢٠٠.

وهــذا القــول ينفي عنده فكرة الخلق من عدم، وإن الخلق من عدم تقتضي بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق[١].

والصــدور بمعــناه المــألوف عند ابن عربي هو أول طريق الخلق من جانب الحــق، إذ أن الله تعــالى يقول: "أعددتُ لعبادي"[٢]، فإذا كان الحق مع نفوذ قدرته في الآن وقد أعدّ أُموراً لأوقات ظهور أحكامها، فالمخلوق أولى بهذا، وقد قال: ﴿وإن من شــيء إلا عــندنا خزائــنه﴾[٣]. ويفسر ذلك القول بأن كلمة "وإن" بمعنى "ما" فعمّ بها وبشــيء وجعلــه مخزوناً في خزائن غيبه عنا ولهذا قلنا: "إن الكون صادرٌ عن وجودٍ وهــو ما تحويه هذه الخزائن إلى وجودٍ وهو ظهورها في هذه الخزائن لأنفسها بالنور الــذي تكشف به نفسها، فإنها في ظلمةِ الخزائن محجوبة عن رؤية ذاتها، فهي موجودة في حال عدمها"[٤].

والعــالم كلــه كمــا يراه صدر عن إله واحد كما أن العبد صدر عن أبٍ واحد وذلــك لقوله ﷺ إنّ ربكم واحد، كما أنّ أباكم واحد، وليس أبوك إلا من أنت عنه، فإذا عرفــت عمّن أنت عرفتَ أباكَ"[٥] لذا فما ثمّ إلا أب واحد، وقد جاء قوله: "فما صدرنا إلا عن أب واحد، كما أن العالم ما صدر إلاّ عن إله واحد، فالعين واحدة كثيرة النِّسب،

(١) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥١٦.

(٢) الحديــث: عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ يقول: قال تعالى: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عيــن رأت، ولا أذن ســمعت، ولا خطر على قلب بشر" أخرجه البخاري في باب صفة أهل الجنة (جــ٤، ص ١١٨) وفي كتاب التفسير (جــ٦، ص.ص ١١٥-١١٦) وفي كتاب التوحيد (جــ٩، ص ١٤٤) وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الجنة (جــ١٠، ص ٢٨٧) وأخــرجه الإمام الترمذي في تفسير سورة الواقعة والسجدة (جــ٢، ص ٣٣٩) وقال حديــث حســن. وأخرجه ابن ماجة في سننه باب صفة الجنة (جــ٢، ص ٣٠٥) والزهد. كذلــك رواه أحمــد بن حنبل في مسنده (جــ٢، ص.ص ٣١٣-٤٣٨-٤٦٦-٤٩٥ عن أبي هريرة). وزاد المناوي في الإتحافات، رواه الطبراني في الأوسط عن أنس وعن جرير عن أبــي سعيد وعن قتادة مرسلاً ورواه الدارمي في مسنده ٣٣٥/٢ في الرقاق باب ما أعد الله لعباده...

(٣) سورة الحجر، الآية: ٢١ ك.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٧٥.

(٥) الحديث: رواه أحمد في مسنده رقم ٢٢٣٩١.

إن لــم يكن الأمر كذلك وإلاّ فما كان يظهر لنا وجود ولا لنا وجود عين، ولا لنا إيجاد حكــم، فكما أوجدنا علينا، أوجدنا الحكم له جزاءً وفاقا، إنْ تفطّنت فهو لنا موجد عين، ونحن له موجد ورب، ويقول شعراً:

فــلولا الحــق ما كــان الوجود ولولا الكون ما كــان الإلــــه
جزاءً قد أراد الحـــق منــــه سؤال السائلــين بمن ومــا هــــو
فمــا هــو في العموم بغير شك وأما في الخصوص فهو و ما هو[1]

إذن يمكننا القول إن موقف ابن عربي هنا دليل واضح على رفضه لفكرة الأشاعرة عن الصــدور، فقــد قالوا بالصدور عن الحق، ولكنهم حصروا هذا الصدور بواحد فقط لا يصــدر عــنه إلا واحد فقط، وذلك لقولهم لا يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد، وهــذه إحدى المسلمات التي تستند إليها نظرية الفيض عند فلاسفة الإسلام كما بينا من قــبل. ويضــيف بأن الأشاعرة جعلوا الإيجاد للحق من كونه قادراً، والاختصاص من كونه مريداً، فيكون كون الشيء مريداً ما هو عين كونه قادراً وقد أبطل أقوالهم، يقول: "فلــيس قولهم بعد هذا أنه واحد من كل وجه صحيحاً في التعلق العام، وكيف هم مثبتوا صفات زائدة على الذات قائمة به تعالى، وهكذا القائلون بالنسب والإضافات وكل فرقة مــن الفرق ما تخلّصت لهم الوحدة من جميع الوجوه"[2]. كما أنه ليس لفكرة الصدور[*] لــدى ابــن عربي أدنى شبه بالصدور لدى إخوان الصفا إذ أن ما يقصدونه بالصدور كمــا يقولــــون هو صدور العالم عن الله كما يصدر الكلام عن المتكلم أو الضوء عن الشــمس حيــــث تفــيض الأشياء عن وحدة الله بالتدرج وربما كان قصدهم من معنى الصــــدور نفــي القــدرة الإلهية باعتبار ضوء الشمس مثلاً لازم له لا يستطيع حبسه ومنعه[3].

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٥٧.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، المقدمة، ص ٥٢.

(*) يعنــي بالصــدور الخلق والإيجاد عن الله لقوله تعالى: ﴿أعددت لعبادي﴾، وقد استخدم كلمة الصــدور بمعــنى مجــازي فقال لا يقال العالم صادر عن الحق تعالى إلا بحكم المجاز لا الحقيقة، وذلك تمييزاً عن الصدور لدى الفلاسفة المشائين.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١، ص ٥٢٧ وما بعدها.

فـإذا كـان الأمر كذلك بالنسبة للأشاعرة ولإخوان الصفا، فإن لمعنى الصدور شـأناً آخر لدى ابن عربي، إذ يرى فيه صدوراً عن الله، وهذا الصدور مرتبط بالعودة إلـى الله، وهذا روح مذهبه إذ أن كل شيء من الله وإليه مردّه، وللإنسان دوره في هذا المجال من حيث مكانته ودنوّه من الحق لصدوره عنه يقول: "للإنسان وحده ورود على الله، وصـدور عـن الله، هو عين وروده على الله من طريق آخر غير الورود الأول، فهـو بيـن إقـبال على الله للاستفادة وصدور عن الله بالإفادة، وهذا الصدور هو عين الإقـبال على الله لاستفادة أخرى، وكثيراً ما يكون الفتح في الصدور عن الله من حيث مـا هـو إقـبال على الله، فهو ممن يرى الحق في الخلق... فأعظم الإقبال وأعلاه من يكون إقباله على الله عين نَفَسه الخارج، وصدوره عن الله عين نَفَسه الداخل، فهو مقبل علـى الله من كونه محيطاً بالنَفَس الخارج، ومقبل على الله في صدوره وبنَفَسه الداخل من كون الحق وَسِعَهُ قلبه، فيكون مستفيداً في كل نَفَس بين اسم إلهي ظاهر واسم إلهي باطن... فالمتكلم والمكلم عين واحدة في صورتين بإضافتين"[1].

ويحـاول ابـن عربـي أن يجعـل من هذا الصدور واقعاً حسياً قابلاً للتصور والفهـم، فيعطـي صـوراً مخـتلفة لذلك، فهو يشبّه الخلق بصدور الأصوات من فم الإنسان، فكما تكون الكلمات قبل النطق في حالة اختلاط ثم تصبح بحكم كرمه ورحمته الإمكانـيات الأصـلية للوجود، فيخرجه بعد ذلك إلى حيّز الوجود، فالكون في صدوره عـن الحـق إذن هـو تجلٍ للذات الإلهية التي تتجدد في كل لحظة دون أن تتكرر في جوهرها، وهذا دليل على تجدد الخلق في كل برهة[2].

وكـون ابن عربي متصوفاً سُنّياً فهو يراعي حدود الشرع ولا يحيد عنه، فهو وإن كان قد استخدم في تعبيره ألفاظاً فلسفية بحتة كالصدور أو الفيض أو غير ذلك، إلا أنه لا يرمي من وراء ذلك إلى تعطيل عملية الخلق والإيجاد للحق، لأن الله هو الموجد الخـالق في كل آن لكل شيء، ومن هنا كان استخدامه لكلمة الصدور استخداماً مجازياً لا حقيقياً، لأنه لا يمكن القول إن كل شيء صدر عن الله صدوراً مباشراً في ذاته، فهو

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٣٠.

(٢) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، ص ٢١٠، هامش ٧١.

تعـــالى مـــترفع عـــن ذلك لأن ما يصدر يجب أن يكون من جنس الصادر عنه، ونحن نعــرف أن الله ﴿لـــيس كمـــثله شــيء﴾[1]، فنفي المثلية عنه يبعد عنه فكرة الصدور الأفلوطينـــية أو مـــا جاء في آراء أخوان الصفا أو غيرهم من الفلاسفة، وقد أشار إلى هذا الصدور المجازي بقوله: "لا يقال العالم صادر عن الحق تعالى إلا بحكم المجاز لا الحقــيقة، وذلك لأن الشرع لم يَرِدْ بهذا اللفظ، وجلّ الله تعالى أن يكون مصدر الأشياء لعـــدم المناســـبة بين الممكن والواجب، وبين من يقبل الأولية ومن لا يقبلها، وبين من يفـــتقر وبين من لا يقبل الافتقار، وإنما يقال أنه تعالى أوجد الأشياء موافقة لسبق علمه بهـــا بعـــد أن لـــم يكن لها وجود في أعيانها، ثم إنها ارتبطت بالموجد لها ارتباط فقير ممكـــن بغنـــي واجب، فلا يُعقل لها وجود إلا به سبحانه وتعالى لأن تقدّمه عليها أمر وجـــودي، ولـــو كـــان العدم أمر يشار إليه لكان الممكن صادراً عن الله تعالى، فيكون صادراً عن موجد إلى موجد"[2].

وخلاصـــة القول أن موقف ابن عربي هذا يدعونا إلى البحث عن مصدر آخر للخلـــق والإيجاد، حيث أن الصدور الذي عبّر عنه كان مجازياً، فلا بد أن تكون فكرته عـــن الفـــيض أو التجلي تتضمن طريقة للخلق فيها كرم الحق وفضله في إيجاد الخلق فكيف صور هذا الأمر؟ وبماذا استبدل فكرة الصدور بمعناها المحدد لديه؟.

أ- الفيض(*) أو التجليات (أو قضية الخلق في مذهب ابن عربي):

أول مـــا يتـــبادر إلى الأذهان هو التفرقة بين مصطلحي الفيض والتجلي. كأن نقـــول مـــثلاً: الفـــيض عند الفلاسفة أفلوطين قديماً والفارابي وابن سينا وأخوان الصفا والســـهروردي عـــند فلاســـفة الإسلام هو أن المخلوقات تصدر عن الواحد أو الخالق صدوراً غير مباشر- أي عبر متوسطات بين الخالق والمخلوقات.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٣٩.

(*) هـــو تجلي الحق المستمر في صور العالم المحسوس حيث يقول: "والحق تعالى وهّاب على الـــدوام، فـــياض على الاستمـــرار، والمحل قابـــل على الدوام". (الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٧).

أمـا التجلـي فيسـتخدم عـند المتصوفة ومعناه أن المخلوقات تصدر صدوراً مباشراً إنها تجليات للذات الإلهية- تُلغى فيها الواسطة بين الله والمخلوقات.

ويـتخذ ابـن عربي نهجاً خاصاً في تحديده لمعنى الخلق، فهو لم يتّبع الطريقة الأفلوطينية في جعل الموجودات يفيض بعضها عن البعض الآخر، ولم يقل بالخلق من العـدم وأن الموجـود خُلـق من عدم بعد أن لم يكن، وهو ما قال به تلامذته من بعده ومـنهم عـبد الكريم الجيلي، ولم يقل بالصدور على طريقة إخوان الصفا، بل نجده قد وضـع لنا صورة أدق في تحديده لمعنى الخلق، ذلك أن الخلق كما يراه ناتج عن افتقار الخلـق إلى الحق في إيجاده على صورة ما من الصور، فكان للحق في ذلك غاية في خلقـه للخلـق علـى هذه الصورة، كما أن للخلق أيضاً غاية في وجوده، وبهذا تكون "المشـيئة الإلهـية" هي الفاعلة لكل أمرٍ في مراد الحق، فعمّت رحمته الخلق بإيجادهم، وذلـك بسـريان الروح الإلهي في هذه الموجودات وتخلّلها فيها، فأوجدها على صورة الحـق وذلك بتجليه لها حسب أسمائه الحسنى. فلا بد والحالة هذه من أن نوضح دور المشـيئة الإلهية وكذلك الإرادة الإلهية في عملية الخلق بما يتناسب ومنطق مذهبه في وحدة الوجود.

لمـا كـان الفقر هو الصفة التي تميز بها الخلق عن الحق، بل لما كان الخلق مفـتقراً في وجوده إلى الحق، فإن هذا الإيجاد لدى ابن عربي لم يكن إيجاداً من العدم، بـل إنه تجلّي الأسماء الإلهية التي فاضت على الموجودات بوجودها. ولقد درج غالبية الفلاسـفة المتصـوفين على معالجة القضايا الصوفية معالجة فلسفية، فصوروا قضية الخلـق تصـويراً أبعدهـم عـن روح التصوف، لاستعمالهم ألفاظاً كالفيض والصدور والتجلي وما إليها من ألفاظ استعاروها من نظرية أفلوطين في الفيض(*)، ولكن لما كان مذهـب ابـن عربـي في مقدمة المذاهب الصوفية في الإسلام فهو يحمل طابع وحدة

(*) الفـيض عـند أفلوطين: أول ما فاض عن الواحد هو العقل الأول ثم توالت الفيوضات في نظـام تنازلـي حتى انتهى الأمر بالعقل الفعال آخر العقول ومبدأ الحياة الناطقة في كل ما يحتوي عليه فلك ما تحت فلك القمر. (أنظر أبو العلا عفيفي، التعليقات على الفصوص، ص ١٧٨).

الوجــود التــي يــبدو أنها لا تتفق ونظرية الفيوضات الأفلوطينية رغم استعماله كلمة الفـيض ومــا يتصل بها من اصطلاحات في تعبيره عن هذه القضية، إلاّ أن الفيض له عــنده معــنى يخــتلف تماماً عنه لدى أفلوطين. ومما يراه في هذا المجال أن الوجود فــائض عن الواحد متجلٍ في صور أعيان الممكنات التي لا تتناهى، وبهذا المعنى الذي أراده لــم يجــد حرجاً في القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد خلافاً لما كان عليه الفلاســفة المشــاؤون من المسلمين في القول بنفي صدور هذه الكثرة عن الواحد، على حيــن أنه يرى أن الواحد قد ظهر بصور الأعيان المتكثرة في الوجود الخارجي. وبهذا ردّ فكــرة الفلاســفة القائلين "أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" بل قال أن الواحد قد صــدر عنه العقل الأول كما صدر عنه الأرواح المهيمة(*) وأرواح الكاملين من الخلق كالأنبــياء والأولــياء، بل وروح كل موجود حيث أنه لا موجود إلا وله روح. وبعبارة أدق فــأن مــا يراه ابن عربي أنه قد صدر عن الواحد الحق كل شيء لأنه حقيقة كل شــيء، والمتجلــي فــي كل شي، وهو إذ يبين لنا في مذهبه مدى افتقار كل شيء في وجــوده إلى موجد قوي قادر فعّال لما يريد، فهذا هو المنطلق الذي بدأ منه ابن عربي عرضه لقضية الخلق، وفي مقالته عن افتقار كل شيء إلى الله. فهو يستند في ذلك إلى إظهــار مــدى افــتقار كل شيء إلى صورة العبودية الحقة التي يتميز بها الحق عن الخلــق، بــل ويــنفرد بها أيضاً، لأن كل ما سوى الله هو محل جريان القدرة الإلهية وتصــريفات الحــق له، فيفتقر إلى كل شيء، فإنه في الواقع ما يفتقر إلا إلى الله، ولا يــرى أن شــيئاً يُفتقر إليه في نفسه، فتظهر عندها المساواة الحقة بين الموجودات من حيــث افــتقارها جميعها إلى ممدّ لها في وجودها، يقول: "فما خلق الله العالم على قدم واحدة إلا في شيء واحد وهو الافتقار، فالفقر له ذاتي والغنى له أمر عرضي، ومن لا علم له يغيب عنه الأمر الذاتي له بالأمر العارض، والعالم المحقق لا يزال الأمر الذاتي له في كل شيء وفي نفسه مشهوداً له دائماً دنيا وآخرة، فلا يزال عبداً فقيراً تحت إمرة

(*) الأرواح المهيمة: أي الأرواح الهائمة، ج هُيّم وهُيّام: المتحير، ونقول تهيّم تهيماً فلاناً: حمله علــى الهيام. ونقول استُهيم فؤاده: ذهب فؤاده وخُلب عقله من الحب أو غيره فهو مستهام الفؤاد.

سيده لا يستغني في نفسه عن ربه أبداً"[1] ومن هنا جاء قوله تعالى تشريفاً لجميع الموجودات وشهادة لهم: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾[2] فالفقراء الذين يعنيهم هنا هم الذين يفتقرون إلى كل شيء من حيث أن ذلك الشيء هو "مسمّى الله".

ولما كان الله هو الموجد لكل شيء، فإن الحقيقة كما يراها ابن عربي تأبى أن يُفتقر إلى غير الله. وقد أخبر تعالى أن الناس جميعاً فقراء إلى الله على الإطلاق، وأن الفقر حاصل منهم، وهذه إشارة إلى تجلي الحق وظهوره في صورة كل موجود لأنه هو الغني المطلق. لهذا فإن الحق قد ظهر في صورة كل ما يُفتقر إليه فيه. وعليه فلا يفتقر إلى الله إلا الفقراء إليه بهذه المثابة. أما ما عدا هؤلاء فهم يفتقرون إلى كل شيء. ويعزو ذلك الفقر الكلي إلى انشغال الناس بما دون الله، فقال: "الناس محجوبون بالأشياء عن الله، وهؤلاء السادة ينظرون الأشياء مظاهر الحق تجلى فيها لعباده حتى في كل أعيانهم، فيفتقر الإنسان إلى سمعه وبصره وجميع ما يفتقر إليه من جوارحه وإدراكاته ظاهراً وباطناً، وقد أخبر الحق في الحديث الصحيح "أن الله سمع العبد وبصره ويده"[3] فما افتقر هذا الفقير إلا إلى الله في افتقاره إلى سمعه وبصره، فسمعه وبصره، إذن مظهر الحق ومجلاه"[4] فهذا هو حال الفقراء إلى الله كما يصورهم ابن عربي، وليس ما يتوهمه من لا علم له بطريق القوم، فالفقير من افتقر إلى كل شيء وإلى نفسه ولا يفتقر إليه شيء، وهذه أسنى الحالات لإظهار الذلة والانكسار والعبودية لله متأثراً بمقالة أبو يزيد(*) "يا رب بماذا أتقرب إليك؟ قال بما ليس لي: الذلة والافتقار"

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٤٨٩-٤٩٠.

(٢) سورة فاطر، الآية: ١٥ ك.

(٣) الحديث: أخرجه ابن عربي في مشكاة الأنوار، رواه البخاري وأحمد والترمذي وأبو يعلى والطبراني وأبو نعيم وابن عساكر عن عائشة أم المؤمنين، الحديث صحيح ثابت والحديث كما روي: فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها والرجل التي يمشي بها.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢١.

(*) البسطامي (أبو يزيد)، (١٨٨-٢٦١هـ) طيفور بن عيسى البسطامي أبو يزيد، ويقال بايزيد، زاهد مشهور كان ابن عربي يسميه أبا يزيد الأكبر، نسبته إلى بسطام أصله منها ووفاته فيها، ربماكان أول من قال بمذهب الفناء. (ابن خلكان وفيات الأعيان جـ١، ص ٢٤٠، السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، ص ٦٧-٧٤، المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، طبع منه الجزء الأول في مصر ١٩٣٨، والثاني ١٩٦٣، جـ١، ص ٢٤٢، أبو نعيم الاصفهاني، حلية الأولياء، مصر، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م، جـ١، ص ٣٣).

قـــال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[1] أي ليُذلّوا لي حتى يعرفون الأشياء فيُذلّوا لي، لا لمن ظهرت فيهم أو ظهرت أعيانهم بكونهم مظاهر لي. فوجودهم أنا وما يشهدون في أعيانهم سوى وجودهم[2].

ولمـــا كان تعالى هو الوجود الحق، وحقيقته هي حقيقة الوجود كله، فإنه ما من أحـــد غنـــيٌّ فـــي وجـــوده عنه، بل الكل مفتقر إليه، والله غنيٌّ عن العالمين. ويشرح النابلســي ذلــك موضحاً بأن الله هو الوجود المحض، فالكل محتاج إليه لقيامه به فقال: "إنـــه تعـــالى هـــو الوجود، وكل شيء مفتقر إلى الوجود ومحتاج إليه ليظهر بالوجود، والوجود ظاهر بنفسه لا بشيء من الأشياء أصلاً، لأن الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمـــية والمتجلي بها والمُظهر لها، والأشياء ليست هي الكاشفة عنه ولا المُظهرة له بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنها تسمى مظاهر باعتبار أنها أظهرته"[3].

هكـــذا يتبين أن الافتقار الذي يتصف به كل ما سوى الله هو افتقار للوجود بعد العـــدم لأن الموجود لا يتطلب الوجود إلا في حال عدمه لا في حال وجوده، ولذا كان الافـــتقار لكل ما سوى الله أمر ذاتي لا يمكن الانفكاك عنه ذوقاً وعلماً صحيحاً، والعالم كمـــا يراه ابن عربي مفتقر بلا شك إلى الأسباب افتقاراً ذاتياً، وأعظم الأسباب له سببية الحق ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية كل إسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق فهو الله لا غيره.

وإذا تســـاءلنا مع ابن عربي قائلين: هل للحق سببية يفتقر العالم كله إليها، فإن الجـــواب بداهة هو بالإيجاب، ومتعلّق ذلك أن افتقار العالم هو للأسماء الإلهية لأن كل إســـم منها مجلى للحق يتجلى في الموجودات، وقد أشار إلى أن لكل إسم من أسماء الله تجـــلٍ خاص يتجلى به على عباده، فكان العالم كله بذلك صورة الحق، لأنه صادر عنه صـــدوراً مباشراً لا تعمُّل فيه لأي شيء خارج عنه. وهذا ما جعل نظرية الخلق عنده تميل إلى القول بالفيض، إذ أن الحق أفاض برحمته الوجود على الممكنات فأوجدها بعد

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢١.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٣٥٨.

أن كانــت أعــياناً غير معروفة في عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فكان بذلك أن كشف عــن الكــنزية الحقية المخفية، وكانت في ذلك إرادة الحق ومشيئته هي الفعّالة لإخراج هذه الكنزية التي أرادها على هذه الصورة أو تلك. لذلك قال لا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية كل إسم يفتقر العالم إليه عالم مثله أو عين الحــق فهــو الله لا غــيره، ولذلك قال: "**﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء... والله هو الغني الحميد﴾**[1]"[2].

ويذهــب القاشاني في شرحه لهذا القول "بأن الممكن في ذاته مفتقر إلى أسبابه وأعظــم الأســباب له سببية الحق لأنه يفتقر إلى الإيجاد والربوبية والخالقية وأمثالها، وهــي لا تكــون إلا بالأســماء لا فــي أعيانه، فإن الأعيان غنية في كونها أعياناً عن الســبب. كذلــك الأسماء الإلهية فهي ما يفتقر إليه العالم سواء كان ذلك الإسم المحتاج إلــيه مــن عــالم مثله كاحتياج الإبن إلى الأب في وجوده ورزقه وحفظه، فإنها صور أســماء الحــق ومظاهرها، أو من عين الحق كاحتياج الإبن في صورته وشكله وخلقته إلــى الحق المصور الخالق وهو ليس من عالم مثله. فذلك الإسم المحتاج إليه هو الله لا غيره"[3].

ويقصــد ابــن عربي بقوله هذا أن الحق هو العلة الأولى والأخيرة في كل ما يظهــر من الوجود، لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أسماؤه لأن الحق من حيث ذاته واجــب الوجــود لذاته، فهو غني عن العالمين أي عن كل صلة أو إضافة إلى الوجود الخارجي. وقد أنشد في هذا الشأن قائلاً:

الكل مفتقر، ما الكــل مستغــنٍ هذا هو الحق قد قلنا ولا نكنّي[4]

فإذا كان في مقولته هذه ما يشير إلى الفقر المطلق لكل شيء، فإن الله مستثنى من ذلك لأن الله هو الغني عن العالمين. وقد ردّ الشعراني هذه التهمة عن ابن عربي مشيراً إلى

---

(1) سورة فاطر، الآية: ١٥ ك.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص اليوسفي، ص.ص ١٠٥-١٠٦.

(3) القاشاني، شرح الفصوص، ص ١٤٨.

(4) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥٦.

أن مـــثل هـــذا القول مدسوس على كتاب الفصوص وغيره من كتب ابن عربي، حيث يقول في موضع آخر من كتابه: ﴿إن الله لغني عن العالمين﴾[1] أي غني عن وجود العـــالم، لكـــن لما أظهر الله الأسباب ورتب ظهور بعضها على ظهور بعض زل نظر بعضـــهم فقال: إن الله غني عن وجود العالم لا عن ثبوته، ففهم بعض المقلدين من هذه العبارة رائحة الافتقار من حيث ترتيب الظهور مع غفلته عن كون ذلك فعل مختار في الأصـــل غني عن العالمين... فإنه لا يلزم من كون العالم ثابتاً في العلم الإلهي الافتقار إلى وجوده، فإن كان غنياً عنه وعن إيجاده لا يوصف بافتقاره إليه[2].

ولا بد من إزالة اللّبس في فهم معنى الفقر وعدم إلحاقه بالحق تعالى، فهو غني دوماً عن العالمين، والممكنات هي المفتقرة دائماً إلى الوجود بعد العدم، لأن تعلق العلم بالعالم من حيث ثبوته فيه اكتفاء، ثم إن شاء الحق أوجده إلى عالم الشهادة، وإن شاء لم يوجـــده، فهو تعالى لا يوصف بالافتقار إليه بل هو مستغنٍ عن وجودِه، وما نُسب إلى ابـــن عربـــي في قوله: "الكل مفتقر ما الكل مستغنٍ" هو قول مردود، إذ أن ما ورد في الفـــتوحات المكـــية بهـــذا الصدد أنه لا يجوز القول أن الحق مفتقر في ظهور أسمائه وصـــفاته إلـــى وجـــود العالم لأنه الغني على الإطلاق، وهذا، كما يرى الشعراني، رد صـــريح علـــى كـــل من نسب إلى الشيخ قوله: الحق تعالى مفتقر في ظهور حضرات أسمائه إلى خلقه، ولولا خلقه ما ظهر ولا عُرف[3].

وجملـــة القـــول أن الحق ليس بحاجة للتدليل على وجوده إذ أنه لا يُعلم بالدليل أبـــداً لكنه يعلم أنه موجود وأن العالم مفتقر إليه افتقاراً ذاتياً لا محيص له عنه البتة مما يشـــير إلـــى قولـــــه تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾[4]. أضف إلى ذلك أن مرتبة الخلق أدنى من مرتبة الحق للتفاوت في الوجود ومـــدى احتياج العبد في إيجاده إلى الحق، رغم أن المخلوق كما يراه هو على صورة

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦ م.

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٢.

(٤) سورة فاطر، الآية: ١٥ ك.

خالقــه، وأن الخلــق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق في ذاته. ومما يظهرنا علــيه ابن عربي في هذا المجال أنه لا يريد بالمخلوق على الصورة الإنسان الذي قال إن الله خلقــه على صورته، بل العالم الأكبر، ورغم أن العالم صورة كاملة يتجلى فيها الحق بجميع كمالاته الأسمائية والصفاتية، لايزال في المرتبة لا في الحقيقة دون الحق، متمــيزاً عنه فإن الحق من حيث ذاته "واجب الوجود لذاته" فهو غني عن العالمين، أي غنــي عن كل صلة وكل إضافة إلى الوجود الخارجي، في حين أن العالم الذي هو ظل الحــق مفتقر إليه في وجوده وفي كل صفة من صفاته التي يظهر بها، فالغني له دائماً الأولويــة علــى الفقــير، كما أن له صفة الفاعلية، وللمفتقر المفعولية، وقد سبق لابن عربي أن قال: "إن المؤثّر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو العالم"(١).

ب- الفيــض الإلهــي:

لعــل الفيوضات التي تكلم عنها ابن عربي ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة في صــور مختلفة، في حين أنها في فلسفة أفلوطين سلسلة من الموجودات يفيض كل منها علــى الوجــود السابق عليه، ويتصل به اتصال المعلول بعلته، وهو ما عرّفه الفارابي بــالقول: إن الفــيض هــو العقل الصادر عن الفاعل إذ أن واجب الوجود هو مبدأ كل فيض، ولكنه يرى أن الفيض إنما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير(٢) وهو مــا ذهب إليه إخوان الصفا في بحثهم عن قضية الخلق، ووجدوا أن الفيض هو وسيلة ذلك لا غير(٣). وكل هؤلاء متأثرين بالأفلاطونية المحدثة.

لــم يكن شأن ابن عربي في مقولته بالفيض شأن هؤلاء الفلاسفة، فهو لم يعتقد مــا اعتقدوه من أن الفيض سلسلة في الموجودات، وأن كل ما فيها يصدر عن الفيض المــتقدم علــيه ويظهر كمالاته، بل يقول بأن هذه الفيوضات إن هي إلا أسماء لجهات

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص.ص ٩-١٠.

(٢) الفارابــي، فصــوص الحكم، مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، مخطوط ص ٢٨. (انظر حسين علــي محفــوظ وجعفــر آل ياسين، كتاب مؤلفات الفارابي، بغــداد، وزارة الثقافة العامة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ٤٠).

(٣) الدسوقي (عمر)، أخوان الصفا، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ص ٢٤٨.

مخــتلفة مــن الوحــدة المطلقة، أي الذات الإلهية المطلقة التي لا تقبل التكثر بحال ما، فــالواحد عــنده ليس سوى هذه الذات الإلهية في اطلاقها وتجردها، والعقل الأول ليس ســوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة الناطقة المنبثّة في جميع الأشياء، وقد أشار في الفصــوص إلــى ذلــك. يقــول: "إن الله خلق العالم وأوجده في أول أمره وجود شبح مســوّى، كمــا يقــول، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه، وهذا الفيض الأقدس وهو ما يسميه ابن عربي بالتجلي الذاتي الذي يرجع إلى اســتعداد الــذات لإفاضة هذا الفيض على العوالم، وهناك صورة أخرى لتجلي الذات والعــالم تجلــياً راجعــاً إلى استعداد هذه العوالم لقبول ذلك الفيض وهو ما يسميه ابن عربي "بالتجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل(١).

وعلــى الــرغم ممــا يراه البعض من عدم وجود فكرة منظمة عند ابن عربي لشرح العلاقة بين الحق والخلق كما هو في فيوضات أفلوطين أو تنزلات الجيلي، فإنه يشــير إلى هذا الفيض في كتابه فصوص الحكم إشارة واضحة إلى فيض الروح الإلهي علــى الموجودات لإيجادها بقوله: "ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلا ويقبل روحــاً إلهــياً عــبر عنه بالنفخ فيه(*)، وما هو إلاّ حصول الاستعداد من تلك الصورة

---

(١) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣٤٧.

(*) الــنفخ، يشــرح بالــي أفندي النفخ فيقول: هو إعطاء القابلية والاستعداد لا بمعنى استخراج الهــواء مــن الجوف النافخ وإدخاله في جوف المنفوخ فإنه محال على الله. فالعالم المسوى بــدون الروح الإلهي كالمرآة غير الصقيلة، وبالروح بمنزلة الصقيلة، فكما أن المرآة بسبب جلائها تقبل صور من يحاذيها وتعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الإلهي يقبل التجلــي الدائم الذي هو ظهور عينه إليه في ذلك المحل (بالي أفندي، حل المواضع الخفية، هامش شرح القاشاني، ص ١٠).

أما القاشاني فإنه يرى أن معنى النفخ هو الظهور بتلك الصفة فما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، أي قبول الفيض الذي هو التجلي الدائم، (القاشاني، شرح الفصوص، ص ١٠).

أما أبو العلا عفيفي فيرى إنه من شأن الحكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيؤ والاستعداد فــي الأمــر المخلوق فتفيض عليه روح من الله عبر عنها بالنفخ، ولولا ذلك الاستعداد من المخلــوق والتهــيؤ لقــبول الفــيض الوجــودي ما وجد، (أبو العلا عفيفي، تعليقات على الفصوص، ص.ص ٧-٨).

المسـوّاة لقبول الفيض، التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه "وإليه يرجع الأمر كله" كما ابتدأ منه، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلـك الصـورة، وكانـت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم "الإنسان الكبير"[1].

وجملـة القـول إن معـنى الإيجـاد يرتبط بالفيض، إذ أن الإيجاد هو الجعل للموجود، والجعل للموجود في الخارج مفاضاً على الماهيات هو إخراجٌ له عن حقيقته البرزخـية، أما الوجود عينه فهو مُفاضٌ من تجلي الوجود المطلق ويكون ذلك بإشراق نـوره علـى الماهيات واقترانه بها، ذلك أن اقتران النور بالماهيات في انبساطه عليها يتعيـن بتعيـنات مختلفة بحسب استعداداتها الغير مجعولة. وإذا كان أفلوطين يرى أن الوجود هو مبدأ الوجود وواحده، وأنه كامل، ولهذا كله فهو فيّاض، وفيضه يحدث شيئاً آخـر، وهو في هذا قريب مما قرره ابن عربي في مذهبه بأن العين واحدة وإن اختلفت الأحكـام، كما أن كل إنسان يعلم في نفسه أنه صورة الحق، فاختلطت الأمور وظهرت الأعـداد بـالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحد العدد وفصّل العدد الواحد، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود[2].

وعلـيه يمكن القول بأن الواحد هو مصدر الوجود، ومنه تمّ إنشاء الخلق، كما أن العـدد منشـؤه الواحد أيضاً، والحال كذلك أن الخلق لم يوجد دفعة واحدة، إنما نشأ عن الواحد الذي هو أصل الوجود، وقد أشار ابن عربي إلى ذلك بقوله: "ألا ترى الحق سـبحانه أول ما خلق القلم أو العقل كما قال "ما خلق إلا واحداً" ثم أنشأ الخلق من ذلك الواحـد، ثم يقبل الثاني لا من واجب الوجود، ثم يقبل التضعيف والتركيب في المراتب فيتسـع اتسـاعاً عظـيماً إلى ما لا يتناهى"[3]. ويقترب ليبنتز من هذا المعنى في قوله بالفـيض، إذ يـرى أن جميع الذرات المخلوقة تتوقف على الله الذي يحفظها ويوجدها

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٣٤.

(2) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص ٣٤٥.

(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٤٠٠.

باســتمرار على نحو من الفيض، فليست الأشياء التي تظهر في العالم سوى الممكنات، وأفضـــل العوالـــم الممكـــنة هي التي تفيض عليها أنوار الذات الإلهية فتكسوها حلة الوجود[1].

ولمـــا كان المقصود من الفيض هو إيجاد الخلق على الصورة التي بينّاها، فما هو موقف ابن عربي من هذا الخلق والإيجاد، هل هو خلق من عدم أم من وجود؟.

إن مـــا يمكـــن قوله أن نظرية وحدة الوجود عنده تُفصح عن نفسها في قولها بالفيوضـــات أنه لا خلق بمعنى الإيجاد من العدم، وهذا ما يراه، إذ يستحيل في اعتقاده أن يكـــون الوجـــود عـــن العدم، أي العدم المحض، وإنما أصل كل وجود وسبب كل موجود هو الفيض الإلهي المتصل اللانهائي وهو ما أطلق عليه إسم "الخلق الجديد" كما بينّا من قبل، وذلك باستناده إلى قوله عز وجل: ﴿بل هم في لبسٍ من خلق جديد﴾[2]، وهـــو في هذا الموقف قد حوّل نظرية تجدد الأعراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفاس وإن اختلفت الاتجاهات بينهما اختلافاً بيّناً. ولهذا فإن الخلق بمعنى الموجود من العدم لا محل له في نظرية ابن عربي إذ أن الخالق عنده ذات مطلقة تظهر في كل آن فـــي صورة ما لا يحصى من الموجودات. أو هي الاعتبارات التي تسمّى أعراضاً أو ظواهر تتعاقب على هذا الجوهر أو الذات المطلقة الثابتة، أو تخلق خلقاً جديداً على حـــد قوله إذ يقـــول: "ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيـــث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه وهو قوله تعالى: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾[3]"[4].

- تعقيـــب:

لـــم تقتصر فكرة الخلق لدى ابن عربي على مصطلح الفيض فقط، بل إنه أكثر من استخدام مصطلحات أخرى كالتجليات مثلاً، فقد تكون ذات دلالة أوسع وأقرب إلى معـــنى الخلق والإيجاد، لأن كلمة فيض إن دلت على شيء عنده فإنها تدل على فيض

---

(١) قاسم (محمود)، ابن عربي وليبنتز، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ١٩٧٢، ص ١٨٠.

(٢) سورة ق، الآية: ١٥ ك.

(٣) نفس السورة السابقة، ونفس الآية.

(٤) محمود (عبد القادر)، مرجع سابق، ص ٥٠٧.

الموجودات بعضها عن بعض عن الفائض الأول، وهو مذهب أفلوطين، وذلك بعيد جداً عن روح مذهبه في وحدة الوجود، فيمكن والحال كذلك أن يستعمل كلمة التجليات مكانها لأن الواحد الحق يتجلى – في نظره – في صور الموجودات ولا تفيض هذه الموجودات عنه إذ أنها تجليات لأسماء الذات الإلهية وصفاتها. فلو أننا دققنا في مذهب ابن عربي وما يحمله من طابع وحدة الوجود، وهو يعتبر مقدمة المذاهب الصوفية في الإسلام، نجد أنه لا يتفق تماماً ونظرية الفيوضات الأفلوطنية رغم استخدامه لكلمة الفيض وما يتصل بها من أمور أخرى. وهذا ما يدفعنا إلى عدم الجزم في القول بتأثير الأفلاطونية المحدثة في آراء ابن عربي، إذ أنها تقوم على نظرية الفيض التي تصور صدور العقل الأول عن الواحد، صدوراً محدوداً، على حين يقوم مذهب ابن عربي على نظرية أكثر اتساعاً واستيعاباً للموجودات وهي قوله "بالتجليات الإلهية" أي الموجود الواحد المتجلي في الموجودات المتكثّرة مباشرة لا الفائض عن طريق الوساطات، وظهور الكثرة عن الواحد عنده حركة دائرية لا مستقيمة كما هي الحال في فيوضات أفلوطين. وما يطالعنا به ابن عربي يعطي صورة إجمالية لعملية الصدور أو الفيض هذه إذ أنه يصدر عن الواحد كل شيء، ويعود إليه كل شيء في حركة مستمرة لا نهاية لها، على أنه لا تلحق حلقة من حلقات سلسلة الصدورات بحلقة أخرى ولا تعود إلى الواحد، وهكذا تتباين النظريات وتختلف المذاهب حيث تبدو أصالة ابن عربي في فكرته المميزة عن سابقيه، لقوله بالخلق والإيجاد بالتجلي وذلك باستخدام هذا المصطلح بمعناه الشامل.

– التجليات:

التجلي عبارة عن ظهور ذات الإلهية وصفاتها، وقد يكون (للروح) تجلٍ، وكل سالك لا يفرق بين تجلي الروح وتجلي الإلهية، والفرق بينهما أن تجلي الروح يكون متصفاً بوسمة الحدوث ولا يكون له قوة الإفناء... والتجلي الرباني بخلافه لأنه فيه يظهر فناء الفناء وتموت النفس بالكلية على ما قيل ويحصل طمأنينتها[١].

---

[١] ابن عربي، تحفة السفرة إلى حضرة البررة، تحقيق محمد رياض المالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دون تاريخ)، ص.ص ٨٨-٨٩.

فالتجليات بمعناها الكامل لدى ابن عربي إذن هي الخلق والإيجاد الدائم، ذلك أن للحق تعالى تجليين: تجلي في رتبة الإطلاق وتجلي في رتبة التقييد بعد خلق الخلق، وكذلك هو ظهور الحق في الصور المتعددة، ولكن هذا الظهور للذات لا يتكرر إذ أن الحق يتعالى عند المحققين أن يتجلى في صورة واحدة مرتين لأنه لا يتجلى في نفس الشيء تجليين ولا يتكرر مرتين، وذلك للإطلاق الذي هو عليه[1] ولهذا يمكن القول بأن مظاهر الوجود المتكثّرة وصوره المتعددة ليست إلا طائفة من المجالي التي تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مظهراً منها إلا ويشهد الذات فيها. كما يرى بأن الموجود في عالم الظواهر هو مجلى للواحد الحق، أو صورة جزئية للكل المطلق، فلا يقال في الموجود أنه الحق إطلاقاً وإنما يقال أن الحق تجلى في صورة من صوره التي لا تحصى، أما الأحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلي أبداً، يقول ابن عربي: "ولهذا مُنع أهل الله التجلي في الأحدية، فإنك إن نظرته به فهو الناظر نفسه، فما زال ناظراً نفسه بنفسه، وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك، وإن نظرته به وبك فزالت الأحدية أيضاً"[2] ولهذا فإن الأحدية الذاتية لا يقع فيها التجلي أي أن الحق لا يظهر بأحديته في أي شيء. ويشرح أبو العلا عفيفي ذلك موضحاً إذ يقول: إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسقطت وجودك الخاص كان الحق هو الناظر لنفسه، وكان حكمك لا معنى له، وإن اعتبرت الوجودين – وهو معنى قوله إن نظرته بك – زالت الأحدية، وكذلك إذا اعتبرت الوجودين – وجوده ووجودك – وقلت إنك نظرته بك ثم به زالت الأحدية أيضاً[3].

ويعزو ابن عربي عملية الخلق كلها للتجلي الإلهي دون أن ينتقص منه شيئاً أو يكتمل له أي شيء. فهو ينزه الحق عن تحقيق أي صفة لم تكن له قبلاً، لأن الله كان ولا شيء معه، وكانت الصفات ملازمة له لزوماً كاملاً، لهذا كان موصوفاً لنفسه، ومسمّى قبل أن يُخلق الخلق بالأسماء جميعها التي يدعوه بها خلقه، ولهذا كانت عملية

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٦٩.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الإسماعيلي، ص ٩١.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٨٨.

الخلـق إنفعالاً للإرادة الإلهية، فتجلت عن أول الموجودات التي كانت اللّبِنَة الأولى في عمليه الخلـق، ويتضح هذا في قوله: "فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلٍ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية حقيقة تسمى الهباء[*]، وهي بمنزلة طرح البنّاء للجصّ ليفتح به ما يشاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم، وقد ذكره عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وسهل بن عبد الله[**] رحمه الله وغيرهما من المحققين أهل الكشف بالحقيقة. ثم إنه تعالى تجلى بنوره إلى ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده... وعلى حسب قربه من ذلك النور يشتد ضوؤه وقبوله... فلم يكن أقرب إليه قبولاً من ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ بالفعل، فكان مبدأ العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية ومن الهباء وُجد عينه، وعين العالم من تجليه..."[1]. فالنور إذن أولاً وآخراً هو مصدر الوجود، وبه حصل التجلي، لأن الله في حد ذاته نور تجلى لنفسه بنفسه، فكان عنه كل موجود، فبالنور الكوني والإلهي كان ظهور الموجودات التي لم تزل ظاهرة له في حال عدمها كما هي لنا في حال وجودها، فإذا كنا نحن ندركها عقلاً في حال عدمها وندركها عيناً في حال وجودها، فإن الحق يدركها عيناً في الحالين، فقال: "فلولا أن الممكن في حال

(*) يعني بها ابن عربي المادة المحدثة التي خلق الله فيها صور العالم، فهي الجوهر المظلم الذي قَبل صور أجسام العالم. وهو ما يسميها الفلاسفة الهيولى (في مقابل الصورة) تختلف في ماديتها عن الجسم الكل الموجود المتعين في أنها غير متعينة، جوهر يقبل المعاني، (فالهباء مادة صور أجسام العالم: فالهباء الذي فتح فيه صور أجسام العالم المنفعل عن الزمردة الخضراء، (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ١٣٠).
وأشبه شيء به الماء والهواء (لقبولهما التشكل) وإن كانا من جملة صوره المفتوحة (الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٩).

(**) أحد أئمة القوم. لم يكن له في وقته نظير في المعاملات والورع وكان صاحب الكرامات توفي كما قيل ثلاث وثمانين ومائتين وقيل ثلاث وسبعين ومائتين، (الرسالة القشيرية، ص ٢٤).

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٥٤.

عدمــه علــى نور في نفسه ما قَبل الوجود ولا تميّز عن المُحال، فبنور إمكانه شاهده الحــق، وبــنور وجوده شاهده الخلق، فبين الحق والخلق ما بين الشهودين، فالحق نور فــي نــور، والخلق نور في ظلمة في حال عدمه، وأما في حال وجوده فهو نور على نور لأنه الدليل على ربه"[1]. ويقول شعراً:

أنظر إلى الكون في تفصيله عجباً ومرجع الكل من العقبى إلى الله
فالأصل متفق في الصور مختلف دنيا وآخـــرة فالحكـــــم لله
في الله من كونه مجلـــى لعالمـــه ولا يُرى الكــون إلا للـــه باللّه
فاعلم وجودك إن الحـــق موجـــده ولكن بذاك على علم مـــن الله[2]

وجملـــة القــول إن الخلــق بجملته مجلى للحق وليس شيئاً آخر، ولهذا نبّه إلى هــذا الأمر، فكل مجلى للحق فيه جانب إلهي يكمن فيه، فيكون هو الناظر للوجود بعين ذاتـــه، إذ أن الحـــق في تجليه للخلق يغلّب الجانب الحقي على الجانب الخلقي حيث أن الحقــيقة الوجوديـــة لها وجهان وجه للحق وآخر للخلق، وهذا مذهب أهل الطريق في تعبيرهم عن تحققهم بهذا التجلي الدائم، ووجود الموجودات جميعها به لكن دون معرفة كيفية هذا التجلي، فهو أمر إلهي لا يعلمه إلا المتجلّي فقط، ويُجهل ذلك كله. ويشير ابن عربــي في فتوحاته إلى ما جاء في قول الجنيد عندما سُئل عن المعرفة والعارف فقال: "لــون الماء لون إنائه، ولما قبل الماء هذا اللون صار في العين مركباً من متلوّن ولون وهــو فــي نفــس الأمــر شيء آخر، فيُعلم الماء ويعلم ذلك لون الإناء. هذا هو شأن التجليات في المظاهر الإلهية إذ أن العارف يدرك حقيقتها ذوقاً دون توقف"[3].

على أن هذه التجليات ليست نوعاً واحداً إذ أن هناك من التجليات ما له ظهور، ومــنها ما يخفى على العقل إدراكها لأنها فوق طور إدراكه، لذلك يميز ابن عربي بين أنــواع هذه التجليات ليقف على تجلي الأفعال وما ينشأ عنها من ظهور الكائنات فتجلي الأفعــال إذن ينشأ عنه ما يمكن إدراكه ومعرفته وهي الكائنات التي تعبّر في مظهريتها

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥١٥.

(2) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٦٤.

(3) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٠١.

عـن الـذات فيقول: "أما التجلي في الأفعال، أعني نسبة ظهور الكائنات والمظاهر عن الـذات التـي يـتكون عـنها الكائـنات وتظهر عنها المظاهر وهو قوله تعالى: ﴿ما أشـهدتهم خلق السموات والأرض﴾[1] فالحق سبحانه قرر في اعتقادات قوم وقوع ذلك، وقرر في اعتقادات قوم منع وقوع ذلك، وهو سبحانه قد ذكر أنه يتجلى في صور المعـتقدات، فمـن عرف أن أفعال نفسه وغيره مخلوقة لله مع أنه يشاهدها على قدرته ويعلـم أنها عن القدرة الإلهية مع أنه لا يشاهد تعلق قدرته أو قدرة غيره بمقدوره حالة إيجـاده وإبرازه من العدم إلى الوجود يمنع أن يتجلى الحق في الأفعال إلا على حد ما وقع هنا فمنع وقوع هذا التجلي"[2].

كذلـك يمـيز ابـن عربي بين المجالي بحسب استعدادها إذ أن التجلي في كل موجـود هـو على قدر الاستعداد الأزلي لذلك الموجود لا يغيّر ذلك سؤالاً ولا دعاءً. لذلك فإن الصوفية عموماً، وأصحاب فكرة وحدة الوجود خصوصاً يعتبرون الكون هو تجليات الإله الحق الذي تتجدد في كل لحظة. وقد ظهرت هذه الصورة عند المتصوفين الذيـن يعتقدون أن الكون كله ليس إلاّ مظهراً من مظاهر تجليات الذات الإلهية، كذلك فإن المخلوقات ليست إلا تجليات الذات الإلهية، وهذا ما يوجد ضرورة عند ابن عربي والحلاج والجنيد وغيرهم، وتؤدي بدورها إلى نظرية الاتحاد، ويعني بها الاندماج بين الخـالق والمخلوق والحلول القائم على اختفاء الإنسان وتلاشيه واتحاده اتحاداً كاملاً مع الله[3]. ويحـاول عـبد الغنـي النابلسـي توضيح معنى الإيجاد للإنسان، نافياً الحلول والاتحـاد مع الذات الإلهية أي حلول الحق في العبد أو الاتحاد معه، لأن الله يتعالى أن يحـلّ فـي شـيء أو يحل فيه شيء، فالأشياء جميعها معدومة هالكة ولم تشم رائحة الوجـود، لأن الوجود قديم حق، ويتعالى ويتقدس أن يحل في هذه الأشياء أو يتحد بها، وإنمـا أظهـر تجليه عليها، فلما رأت تجليه توهمت أنها موجودة معه بوجود آخر غير

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٥١ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٠١.

(٣) هويـدي (يحـيى)، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، النهضة المصرية، مصر، ١٩٦٥م، ص ١٨٠.

وجـــوده، وهي موجودة به لا معه فالوجود له، والماهيات والمقادير والكيفيات والصور لها لا له، فهي على ما عليه من العدم، وهو على ما عليه من الوجود[1]. أما من حيث اخـــتلاف الصـــور الظاهـــرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات فهي ليست غير تنوعه، إذ أن الحق الظاهر هو عين كل شيء، وفي الآخرة يكون باطن الإنسان ثابت، فإنـــه عيـــن ظاهر صورته في الدنيا، والتبدّل فيه خفي وهو خلقه الجديد في كل زمان الـــذي هم فيه في لبْس، وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا، ويكون التجلي الإلهـــي له دائماً بالفعل، فيتنوع ظاهره في الآخرة كما كان باطنه في الدنيا في الصور التـــي يكـــون فـــيها التجلي الإلهي، فكل ظاهر في العالم صورة ممثلة كيانية مضاهية لصـــورة إلهـــية، لأنـــه لا يتجلى للعالم إلاّ بما يناسب العالم في عين جوهر ثابت. وقد وصف الحق نفسه على ألسنة رسله بما وصف به العالم كله قَدماً بِقدَم، وفي ذلك يقول شعراً:

فعـــين الخلق عيـــن الحـــق فيه فلا تنكر فـــإن الكـــون عينه

فإن فـــرّقت فالفـــرقـــان بـــادٍ وإن لم فاعتبـــر فالبيـــن بينه[2]

وقـــد حـــدد ابن عربي طبيعة هذه التجليات بعدم التناهي إذ لا بداية لها ولا نهاية، وإن تناهـــت الأعمـــار في الدنيا فلا نهاية لها في الآخرة[3]. فإذا كان إيجاد الخلق على هذه الصورة من التجلي بعد أن لم يكن، فما الغاية إذن من هذا التجلي؟.

يطلعنا ابن عربي هنا على السر الكامن وراء الخلق والإيجاد بالتجلي، فممّا لا شك فيه أن لكل خلق غاية، والحق لم يوجد الكائنات إلاّ لغاية، ولما كان الحق غنياً عن العالمين فهو ليس محتاجاً إلى عباده سوى في تقديسه وعبادته، كذلك ليكشف عن الكنز المخفـــي في ذاته وليُعرف بأسمائه وصفاته، ولهذا كانت هذه الحياة للأشياء ذاتية لأنها عن التجلي الإلهي للموجودات كلها، ولأنه خلقها لعبادته ومعرفته، إذ أن الذات مجهولة

---

(١) النابلســـي (عبد الغني)، خمرة الحان ورنّة الألحان، شرح رسالة الشيخ أرسلان، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق، ورقة ٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦١٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٢٢.

لا تُعرف ولا يعرفه أحدٌ من خلقه إلا بتجلّيه له فيعرّفه بنفسه حيث أنه لا طاقة لمخلوق فـي معرفة الخالـق والكشف عن ذاتيته إلاّ بالتجلي لقوله تعالى: ﴿وعلّمناه من لدنّا علماً﴾[1]. فليس لتجليه حدود يقف عندها، وتجلياته كما تبدو في ترقٍ دائم لأن الخلق مـتجدد دائمـاً، وفـي كل آن، والتجديد ظاهر فيما لا يتناهى من صور الممكنات التي يـتحقق فيها وجوده "فالتجلي الدائم أبداً مُشَاهَد لكل الموجودات ظاهراً ما عدا الملائكة والإنـس والجـن، فـإن التجلـي لهم الدائم، إنما هو فيما ليس له نطق ظاهر كسائر الجمادات والنبات"[2].

ويضـيف ابن عربي مبيناً دور الحق تعالى في هذا التجلي الدائم أنه لا يتخلّى عـن الكائنات لتسبيحها وحمدها له، وهي الغاية الرئيسية لخلقها وإيجادها فقال: "فالحق علـى الحقـيقة هو مدبّر العالم كما قال تعالى: ﴿يدبّر الأمر يفصّل الآيات﴾[3] يعني الـدلالات علـى توحـيده فيعطي كل خلق دلالة تخصّه على توحيد موجده. وفي هذا المجـال نراه يميز بين نوعين من التجلي: تجلي غيب وتجلي شهادة، فتجليه الغيبي هو تجلّـيه لذاته في ذاته في الصور المعقولة لأعيان الممكنات، وتجليه الشهادي هو تجليه وظهـوره فـي صـور أعـيان الممكنات الموجودة في العالم الخارجي، فقال: "أن لله تجليين، تجلي غيبي وتجلي شهادي فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلـب، وهـو التجلـي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسـه: "هو"، فلا يزال "هو" له دائماً أبداً. فإذا حصل له هذا الاستعداد تجلّى له التجلي الشـهودي فـي الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه، فهو تعالى أعطاه الاسـتعـداد بقوله: ﴿أعطى كل شيء خلقه﴾[4]"[5]، ويرى أبو العلا عفيفي أن هذين التجليـين همـا هـذان الفيضان أو الحضرتان المتقابلتان، وهما أيضاً المرموز إليهما

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٦٥ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٨٨.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٢ م.

(٤) سورة طه، الآية: ٥٠ ك.

(٥) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الشعيبي، ص.ص ١٢٠-١٢١.

بالإســمين الإلهيين: الأول والآخر، والظاهر والباطن، عالم الغيب والشهادة، ولما كان الضــمير "هو" يشير إلى المفرد التائب كان رمزاً على عالم الغيب ولا يطلق "هو" على عــالم الشــهادة لأنه كثرة مظهرية لا ذات واحدة. كما أنه لا يقال على أي موجود من الموجــودات إنـــه هو الحق[1]. وفي هذا ابتعاد عن القول بالفيض لدى ابن عربي على مذهــب الفلاســفة الأفلوطينييــن، بــل يقول بالإيجاد والخلق فيما ذهب إليه من القول بالتجلي.

هكــذا فإن التجليات جميعها ليست سوى المظاهر الإلهية، لا تُعلم ولا تُدرك إلا بالصـــور التي يقع فيها التجلي، لأن الصور هي محل لظهور المظهر وفيها تقع الرؤية مـــنا علـــى المظاهـــر، ومن هنا كانت هذه المظاهر مقيدة بالصور ليكون الإدراك منا بمناســبة صـــحيحة. والمقصـــود من ذلك كله حصول الفائدة به وبما يكون منه، إذ أن للحـــق تجليين في القلوب، فأحدها هو التجلي في الكثائف، وهو تجليه في الصور التي تدركهـــا الأبصار والخيال، أي التي عُرفت بالمظاهر إذ لا تُعرف هذه التجليات إلا من مظاهـــرها، والصور هي عين هذه المظاهر التي تتمثل فيها الموجودات جميعها، ولكن كيف تبدو صورة هذا التجلي؟ وما الطابع الذي طبعت به؟.

مـــــا يمكننـــا قوله أنه لما كان كل موجود في عالم الظواهر مجلى أو مظهر للواحـــد الحق، أي أنه صورة جزئية للكل المطلق، فلا يقال فيه أنه الحق، إنما يقال أن الحق تجلى فيه في صورة من صوره التي لا تحصى. ولهذا يستند الصوفية في حديث الخلـــق على القول: "خلق الله آدم على صورته"[2] ذلك أن الصورة المتجلى فيها الحق على آدم هي صورته الإلهية، وهي المرآة التي تعكس فيها صور الموجود برؤية الحق لذاتـــه بذاتـــه فـــي مرآة الوجود، فتكون مظهراً من مظاهره الوجودية. كذلك فإن ابن عربـــي شأنه شأن الصوفية الآخرين في ما يثبت فكرته عن صورة الحق المتجلية في صـــورة الخلـــق مـــا جاء في قوله عز وجل: ﴿قل كلٌ يعمل على شاكلته﴾[3] أي ما

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات على الفصوص، ص ١٤٥.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٨٤ ك.

يعمــل إلا ما يشابهه في الشكل. وقد عمد إلى تأويل الآية بما يتفق وعقيدته فقال: "ذلك الــذي ظهر منه يدل على أنه في نفسه عليه، والعالم كله عمل الله، فعمله على شاكلته، فما في العالم شيء لا يكون في الله، والعالم محصور في عشر لكمال صورته، إذ كان موجــوداً علــى صورة موجده، فجوهر العالم الذات الموجودة وعَرض العالم لصفاته، وزمانه لأزله، ومكانه لاستوائه، وكمّه لأسمائه وكيفه لرضاه وغضبه، ووصفه لكلامه، وإضــافته لربوبيــته، وإن يفعل لإيجاده وإن ينفعل لإجابة ما سأله، فعمل العامل على شاكلته"[1].

أمــا عــن سرّ الجمال الذي انطبعت به صور الموجودات جميعها، فذلك لكونه تعــالى جمــيلاً إذ أنه تسمى بالجمال الإلهي، ووصف نفسه تعالى كما جاء على لسان رســوله ﷺ "إن الله جمــيل ويحب الجمال"[2] فما ثمّ إذن إلاّ جمال يظهر بإظهار الحق تعــالى لــه فــي صــور الموجودات جميعها على حبه لها، ولهذا نفى القبح عن الحق ووصفه بالجمال لِمَا وصف به تعالى نفسه وبما أوجده فقال: "فما ثمّ إلا جمال، فإن الله مــا خلــق العــالم إلا على صورته، وهو جميل، فالعالم كله جميل، وهو سبحانه يحب الجمال، ومن أحب الجمال أحب الجميل، ومن أحب الجميل أحب العالم"[3]. فالعالم كله جمــال ذاتــي وحسنه عين نفسه إذ صنعة صانعه عائدة عليه، ولهذا هام فيه العارفون وتحقــق بمحبته المحققون، وقيل عنه أنه مرآة الحق، فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحــق، وهــو ســبحانه الجمــيل، والجمــال محبوب لذاته، فهو المتجلي في كل وجه والمطلوب من كل آية، والمنظور إليه بكل عين، والمعبود في كل معبود[4].

وجملــة القول إن العالم وجه من وجوه الحقيقة تنعكس عليه صور الحق، وهو الوجــه الأول مــنها، فــالحق والخلــق (العالم) إذن وجهان لحقيقة واحدة إن بدت في

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٧٢.

(٢) الحديث: رواه أحمد عن أبي ريحانة، ومسلم والترمذي عن ابن مسعود، وأبو يعلى عن أبي ســعيد والطبرانــي عــن ابي إمامة وابن عمر وجابر، (كشف الخفاء، الجزء الأول، ص ٢٢٤).

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧١٥.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٧٠.

ظاهـــرها فهـــي خلـــق، وإن بدت في باطنها فهي حق، فالحق هو هوية العالم ﴿وإليه يـــرجع الأمـــر كله﴾(١) حقيقة وكشفاً، ومن هنا صحّ في الذات ما قاله أبو مدين حين سُئل: بما عرفت الذات فقال بجمعها بين الأضداد من حيث هو الأول والآخر والظاهر والباطن لتجليه تعالى في كل صورة ومظهر، وعليه يمكننا القول أن ابن عربي لم يعط هـــذه القداســـة للصورة التي وُجد عليها الخلق إلاّ لأنها على صورة من أوجدهم، وهي مـــن قِـــبَل النَفَس الإلهي، إذ أن العالم فيما أعطاه الكشف ظهر من نَفَس الرحمن، فهو بهذه الصورة هو الجوهر الهيولاني(٢)، ولهذا كان من مستلزمات النَفَس الإلهي أن يقبل صـــور العـــالم، ولا ظهـــور لهـــا إلاّ به، فيقول: "فلهذا أُخرجَ العالم على صورة من أوجدهـــم، وليس إلا النَفَس الإلهي... فمن أراد أن يعرف النَفَس الإلهي فليعرف العالم، فإنـــه من عرف نفسه عرف ربه الذي ظهر منه، أي أن العالم ظهر من نَفَس الرحمٰن الذي نَفَّس الله به عن الأسماء الإلهية وما تجده من عدم ظهور آثارها. فامتنّ على نفسه بمـــا أوجـــده في نَفَسه، فأول أثر كان للنَفَس إنما كان في ذلك الجناب ثم لم يزل الأمر يُنزّل بتنفيس العموم إلى آخر ما وُجد"(٣). يقول شعراً:

فالكـــل في عيـــن النَفَـــس ... كالضـــوء في ذات الغلـــس(*)...
ولقـــد تجلـــى للـــذي ... قـــد جـــاء فـــي طلـــب القَبـــس

ويعقـــب ابـــن عربي على ذلك بالرد على من يُنكر فكرة إيجاد الله للصور على شاكلته فيصفهم بأنهم ممن ليست لهم القَدم في العلم بالله "فلا يعلم أن لله تجليات في كل نَفَس ما هـــو علـــى صورة التجلي الأول، ولما غاب عنه هذا الإدراك ربما استضاء تجلياً ودام علـــيه شـــهوده، والطـــبع يطلبه بحقيقته فيدركه الملل، وهو عدم احترام للجناب الإلهي "فإنّهم في لبْس من خلق جديد" مع الأنفاس، ولا تقل عن الأمر ليس كذلك، فإن هذا من الأســـرار الغامضة الإلهية التي قد حُجِب عن إدراكها خلقاً كثيراً من أهل أرباب فتوح المكاشفة، فكيف حال غيرهم فيها"(٤).

---

(١) سورة هود، الآية: ١٢٣.
(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٤٤.
(٣) المصدر السابق، ص.ص ١٤٤-١٤٥.
(*) الغلس: هي ظلمة آخر الليل (المنجد)، فصوص الحكم، ص ١٤٥.
(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٣٠.

وهكـــذا يسير ابن عربي قُدُماً في مذهبه فيرى أن العين الوجودية واحدة مهما تعـــددت وجوهها، وتجلي الحق لا نهاية له عنده يقول: "فإن صور التجلي ما لها نهاية تقـــف عـــندها، فالأمر لا يتناهى من الطرفين، هذا إذا قلت حق وخلق، فإذا نظرت في قوله كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به إلى غير ذلك مـــن القوى ومحلها الذي هو الأعضاء لم تعرف فقلت الأمر حق كله أو خلق كله، فهو خلـــق بنسبة، وهو حق بنسبة والعين واحدة، فعين صورة ما تجلى عين صورة من قَبِلَ التجلي، فهو المتجلي والمتجلَّى له"(١).

وما دام الخَلق سلسلة من التجليات الإلهية، وكل حلقة منها ابتداء ظهور صورة مـــن صـــور الوجـــود واختفاء صورة أخرى وهو الفناء، ويكون في الوقت ذاته عين ظهورهـــا فـــي صور تجليات إلهية أخرى وهو البقاء، فهل يقتصر وجود الخلق على تجلي الحق له فقط كي يوجد؟ أليس للمشيئة الإلهية دورها في هذا الإيجاد؟ وهل لإرادة الحق أثر في إيجاد الخلق بالتجلي والظهور؟.

- المشيئـــة الإلهيـــة:

يفـــرد ابن عربي للمشيئة الإلهية دوراً هاماً في فعل الخلق ووقوعه، فمما يراه أن فعـــل الخلـــق لا يتم إلا بالمشيئة الإلهية إن شاءت أوجدت وإن لم تشأ فلا خلق ولا إيجـــاد. ولمـــا كانـــت الألوهية لها أحكامها ونسبها وإضافاتها، فإنها معنيّة بأمر الخلق والإيجاد، فتكون والحالة هذه لها شأنها في وجود العالم إذ أنه لا تحقق للخلق ولا تقرير للأشـــياء إلا بالمشيئة الإلهية فلها التصرف والحكم، بل الأمر بيدها أولاً وآخراً، فبإرادة الله ومشيئته حصل وجود العالم بعد أن لم يكن، يقول: "أنظر في وجود الخلق تجده عن إرادة الحـــق"(٢) ويتمثل ذلك في قوله: "لما شاء الحق من حيث أسمائه الحسنى التي لا يـــبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمـــر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هـــي مـــثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يُظهر له نفسه في صورة

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الشعيبي، ص ١٢١.

(٢) الشعراني، الكبريت الأحمر، ص ٢٠.

يعطــيها المنظر فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له، وقد كــان الحــق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلــوّة"[١]. ويرى القاشاني في معنى المشيئة الإلهية هنا وعلاقتها بالخلق بأنها اقتضاء الــذات لمــا يقتضيه العلم، فهي لازمة لجميع الأسماء لأن كل إسم إلهي هو الذات مع صــفته، فمقتضـــى الــذات لازم لكل إسم، ولهذا قال من "حيث أسمائه الحسنى التي لا يــبلغها الإحصاء"، أي لما شاء مشيئة أزلية نافذة في جميع الأسماء بحسب تطلّب الكل أي الــذات مع جميع الأسماء (أن يرى أعيانها) بظهورها، وظهورها اقتضاؤها لوجود العــالم مع ما فيه حتى الإنسان، ولهذا قال (وإن شئت قلت أن يرى عينه) لأن أعيانها عيــنه باعتبار كثرة التعينات والنسب، فالوجود الحقيقي المطلق المقوّم لكل شيء الذي هــو الحــق تعالى إذا ظهر في الممكن تقيّد به وتخصص بالمحل فكان ممكناً من حيث التخصــيص والتقييد[٢]. ويزيد أبو العلا عفيفي على ذلك بأن الحق شاء أن يرى أعيان أســمائه أي أن يــرى تعيناتها في الوجود الخارجي، فظهر في الوجود ما ظهر وعلى الــنحو الذي ظهر عليه، وكشف عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقــات والنسب والإضافات، وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه في صورة جامعة شــاملة تحصــر صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله[٣].

والمشــيئة والإرادة يســتعملان فــي اللغة على سبيل الترادف كما يستعملان بمعنييــن مختلفيــن فــي اصطلاح ابن عربي والحلاج من قبله، فهُما من ناحية أنهما صفتان للذات الإلهية متحدتان، ولكنهما مختلفتان من حيث الفعل، فالمشيئة مرادة للغاية الإلهــية. والأمــر الإلهي التكويني الذي يتعين به كل شيء على نحو ما هو عليه، في حيــن أن الإرادة صفة يتعين بها وجود شيء من الأشياء أو عدمه بعد إيجاده. فالمشيئة إذن فــي مذهــب ابــن عربي الجبري أشبه شيء بالقاإنون العام للوجود، أو بمجموعة

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٤٨.

(٢) القاشاني، مصدر سابق، ص.ص ٨-٩.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص.ص ٦-٧.

قوانيـــن الوجود التي تتعلق بماهيات الأشياء، فوجود الأشياء على نحو ما هي عليه أو عــدم وجودها إطلاقاً يتعلق بالمشيئة، على حين أن وجود شيء من الأشياء في العالم الخارجـــي أو انعـــدام وجوده بعد أن يوجد متعلق بالإرادة، وهذا هو الفرق بين الإثنين كما يفهمه جامي في شرحه[١] وفي ذلك يقول شعراً:

مشيئتـــــه إرادته فقـــولـــــوا بها قـــد شاءهـــــا فهي المُشاءُ

يريـــــد زيادة ويـــريـــــد نقصاً وليـــس مشـــــاءه إلا المشـــاء

فهـــــذا الفـــرق بينهمـــا محقق ومـــن وجـــــه فعينهما سواء[٢]

ويشـــرح القاشاني قوله هذا أنه لما كانت الإرادة لا تتعلق إلاّ بالإيجاد أي بمعدوم يريد إيجـــاده لأن تأثـــير الأسماء الإلهية إنما هو في المعدومات لإيجادها لقوله ﴿**إنما قولنا لشـيء إذا أردنـاه**﴾[٣] والمشـــيئة من حيث كونها عين الذات، ولا بد لكل إسم من الـــذات كانت عين الذات من وجه وأعم منها من وجه لأنها تتعلق بالإعدام أي بوجود يريد إعدامه كقوله ﴿**إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد**﴾[٤] فقال: "مشيئته إرادته أي همـــا متحدان في التعلق بالفعل والإيجاد" فالمشيئة هي عين الإرادة، والفرق بينهما أن المشـــيئة عين الذات وقد تكون مع إرادة وبدونها، والإرادة من الصفات الموجبة للإسم المريد، فقد تتعلق بإرادة الزيادة وهي الإيجاد. وقد تتعلق بالنقص وهي الإعدام، وليست المشيئة في القسمين إلا المشيئة بخلاف الإرادة فإنها لم تتعلق في القرآن إلا بالإيجاد"[٥]. ويقـــول الجرجانـــي فـــي تعريفاته عن المشيئة والإرادة أن مشيئة الله عبارة عن تجلي الـــذات والعـــناية الســـابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادته عبارة عن تجليه لإيجـــاد المعـــدوم. فالمشـــيئة أعم من وجه من الإرادة. ومن تتبع استعمالات المشيئة والإرادة فـــي القـــرآن يعلـــم ذلك وإن كـــان بحسب اللغـــة يستعمل كل منهمـــا مقام

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٨٧.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(٤) سورة فاطر، الآية: ١٦ ك.

(٥) القاشاني، مصدر سابق، ص ٢٨٩.

الآخـــر"[١]. وينفرد ابن عربي في تحديد مفهومه للمشيئة بما يتفق ومنطق مذهبه مبيناً حدودها في إطار البحث في الخلق والإيجاد، فيرى "أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكــم الله عزّ وجل وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلاّ لله فــي نفــس الأمر لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو حكم المشيئة الإلهية لا علم حكم الشرع المقرر"[٢]. فالمشيئة كما يراها "سلطانها عظيم ولهذا جعلها أبو طالب[*] – المكــي – عرش الذات لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجــاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا هو المسمى بالمعصية، فليس إلا الأمــر بالواسطة لا الأمر التكويني. فما خالف الله أحدٌ قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم. وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل ألاّ يكون..."[٣].

فالمشــيئة إذن بهــذا المعنى وكما يراها أبو طالب المكي هي القوة الإلهية التي تقضي بأن يكون كل ما في الوجود مما هو بالفعل أو بالقوة على النحو الذي هو عليه، فهي في الحقيقة عين الله، أو هي القوة الخالقة السارية في الوجود بأسره، والظاهر في صور ما لا يحصى عدده من مظاهر الكون، هي الحقيقة أو الشيء في ذاته أو المطلق فــي اصــطلاح بعــض المحدثين، أما تسميتها بعرش الذات فراجعة إلى أنه بواسطتها تظهــر الــذات الإلهية في صورة العالم الخارجي الذي يطلق عليه الصوفية أحياناً إسم العرش.

وقد ربط ابن عربي بين المشيئة والقدرة وعلاقتهما بالخلق على صورة ما من صــور الارتباط بين الإيجاد والخروج من عالم الغيب، ورؤيته للمشيئة على هذا النحو تُظهــر مــا للقــدرة من تعلق بالأمر الإلهي الذي يصدر عنه أمر الوجود للموجودات الممكــنة، وقد كشف عن دور العقل في إدراك الأمور على حقيقتها، كذلك فعّل التكوين

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٧.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الداوودي، ص ١٦٥.

(*) هو محمد بن علي (ت، عام ٣٨٣، ببغداد)، وصاحب كتاب قوت القلوب.

(٣) ابن عربي، المصدر السابق، الفص الداوودي، ص ١٦٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعلاقته بالمشيئة الإلهية فيقول: "دل الدليل العقلي على أن الإيجاد متعلق بالقدرة، وقال الحق عن نفسه أن الوجود يقع من الأمر الإلهي فقال: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[1] فلا بد أن ننظر في متعلق الأمر وما هو، وما هو متعلق القدرة من تجمع السمع والعقل فنقول الامتثال قد وقع بقوله: "فيكون" والمأمور به إنما هو الوجود... فتعلق الخطاب بالأمر الإلهي لهذه العين المخصصة بأن تكون، فامتثلت فكانت، فلو لم يكن للمكن عين ولا وصف لها بالوجود يتوجه على تلك العين بالأمر بالوجود لما وقع الوجود"[2].

وعليه فإن العالم كله بما فيه من الموجودات بل والأشياء جميعها هي في نظر ابن عربي فيها من روح الله بمقدار ما استوعبت من ذلك النفخ الذي يقول فيه الحق ﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾[3] ولذا فقد ظهرت النفوس المدبرة في الأجسام المنفوخ فيها من ذلك الروح الإلهي، وتفاضلت فيما بينها بفضل ذلك النفخ لما فيه من أسرار الوجود، فتسوية النشأة الإنسانية وكل ما أُنشيء في الوجود من أجسام العالم الطبيعية والعنصرية قد عدّلها الخالق على الترتيب الذي تقتضيه الحكمة، فكانت تسوية الأجسام هي تهيئة لقبول ما يريد أن يهبه الخالق في نفخه فيه من الروح الإلهي، نفخ فيه من روحه فظهر فيه نَفْساً مدبرة لذلك الهيكل ولهذا قال: "أن للنفوس الأثر في الهياكل بحكم التدبير ولا تقبل من التدبير فيها من هذه النفوس إلا بقدر استعدادها..."[4].

وهكذا يصور ابن عربي استمرارية عملية الخلق والإيجاد والافتقار الدائم إلى الخالق الذي أعطى الخلق الحياة بالنفخ فكان وجود كل موجود بسريان الروح الإلهي فيه، وعلى الوجه الذي أوجده عليه الحق تِبعاً لاستعداده لهذا الروح واستيعابه له وقابليته لهذا النفخ، فكان بذلك وجود كل من الموجودات طبيعيّها وعنصريّها. وهكذا فإن عملية الخلق والإيجاد أو الإبداع تبدو كعملية مرتبطة بالمشيئة الإلهية إلى أبعد حد،

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٢٤.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٩١ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٧٢٤.

كمـــا أنها في نفس الوقت تتوقف على القدرة والإرادة الإلهيتين يقول: "فقد أعطى العالم الإيجاد، فهو يوجد بعضه بعضاً إيجاد الآلات بيد الصانع، ألاَ ترى أن الصانع بالآلة لا يصنع ما لم تكن الآلة، وأن الآلة لا أثر لها في المصنوع ما لم يحركها الصانع، فتوقفه عليها توقفه عليه، فلا يقول له "كن" حتى يريد، فهي إشارة ومن ذلك الشأن في الشأن.

الشـــأن مـــا نحن فيه فهو يخلقه		وليس يخلــق شيئـــاً ليس يعلمه
بِـــذا أتـــانا كتـــــاب الله يعلّمنا		فمن تفكـــر فيـــه فهو يعلمـــه[١]

وجملـــة القول إن عملية الخلق عملية متكاملة مترابطة لا انفصام بين بُعد من أبعادهـــا ولا حـــد من حدودها. فهي عملية مستمرة لا تتوقف طالما أن الإرادة الإلهية مـــتى أرادت وشـــاءت أن تحـــدث أمراً ما فإن القول "كن" يحدث ذلك الأمر بالمشيئة الإلهـــية. فـــيوجد العالم أو الخلق إيجاد شبح مسوّى لا روح فيه، فيكون كالمرآة غير مجلوّة إلى أن ينفخ فيها الحق من روحه فيكون الخلق.

وهكـــذا فـــالحق هو الخالق وهو النافخ، والخلق هو المنفوخ فيه من روح الله، وكل هذا لابد أن يكون بالمدد الإلهي، إذ أن المدد الإلهي متعلق بأمر الخلق لما يضفيه عليه من القوة والثبات والتمكّن، فما علاقة المدد الإلهي بأمر الخلق؟.

- المـــدد الإلهـــي:

لمـــا كان افتقار الخَلق إلى الحق قائم وحاجته إليه في إيجاده دائمة، فإن الإمداد الإلهـــي للموجـــودات لا ينقطع، فهو تعالى الممدّ لكل موجود بوجوده، ولولاه لظل في حكـــم الغيـــب أو العدم ولم يظهر فيه حكم الوجود، لهذا تظهر الاستمرارية في الخلق بـــإمداد الحـــق له دائماً أبداً لأن وجوده أزلي أبدي، وفي حال التقصير يكون ذلك من جانب القابل لا من جانب الممدّ. وقد يمتنع الإمداد من جانب الحق وذلك لحكمة أرادها لذلـــك القابل، فهو سبحانه العالِم بمصالح الخلق، ولهذا نبّه ابن عربي إلى عدم التعيين فـــي الطلب من الحق فقال: "ينبغي للعلماء بالله أن لا يعينوا عند سؤالهم حاجة بعينها، وليســـألوا مـــا لهم فيه الخير مـــن غير تعيين. فكم من سائل عيّن فلما قُضيت حاجته

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٥١.

لحكمـــة يعلمهـــا الله، أدركـــه الـــندم علـــى ما عيّن وتمنّى أنه لم يعيّن، فالإمداد تنفس روحاني"[١].

فـــإذا علمنا معنى الإمداد الإلهي على هذه الصورة لدى ابن عربي وكيفية مدّه للموجودات من جانب الممد، نراه يميز بين أنواع من هذا الإمداد الذي يخصّ الحق به الخلق بحيث يظهر أثر ذلك في عملية الخلق، فهو من جانبٍ إمداد طبيعي، ومن جانب آخـــر مُزاد. فالإمداد الطبيعي ما تمسّ الحاجة إليه لقوام ذاته ودفع ألم يقوم به. والمُزاد ما يزيد على هذا مما لا يحتاج في نفسه إليه. كذلك الإمداد المُزاد على قسمين: وهو ما يمـــد بـــه الحـــق مما لا يحتاج إليه الغير، وفيه يقول الله آمراً نبيه ﷺ: ﴿وقـــل رب زدني علماً﴾[٢] فيقول: "إن كان إمداد من الله لهذا العبد ليمدّ به يعلم الله أنه يحتاج إليه ليشـــرّف الواسطة بذلك، فيجد من العبد في نفسه علماً لا يقتضيه كمال حاله، فيعلم أن المـــراد بـــه التعليم والإمداد للغير"[٣] وقد ذهب ابن عجيبة[٤] في شرحه على حِكَمْ ابن عطـــاء الله، مـــا ذهب إليه ابن عربي في مذهبه عند جعل الإمداد لقوام ذات المخلوق، والقـــوام بمعنى قيام الموجود بالحق نتيجة الإمداد له، وهو ما رمى إليه ابن عجيبة من إظهار قيمة هذا الإمداد من حيث هو نعمة يُنزلها الله على الموجودات فيكون قوامها به تعـــالى. وإن كانت نعمة الإيجاد هي الإظهار من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، أو من عـــالم الأمر إلى عالم الخلق، أو من عالم التقدير إلى عالم التكوين، فيكون بذلك إيجاد الخلـــق، وقد حدد نعمة الإمداد بقوله: "وأما نعمة الإمداد فهي قيامه تعالى بالأشياء بعد وجودهـــا، وإمـــداده إياها بما يقوم به بنيتها، وهاتان النعمتان عامتان، واختص الإنسان بما اجتمع فيه من الضدين وهما النور والظلمة، واللطافة والكثافة... وقوله: أنعم عليك بالإيجاد وثانياً بتوالي الإمداد، فأشباحنا مفتقرة في كل لحظة إلى نعمة الإمداد بعد نعمة

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٢٦.

(٢) سورة طه، الآية: ١١٤ ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٢٦.

(٤) ابـــن عجيـــبة الحســـني (أحمد بن محمد)، كتاب إيقاظ الهمم في شرح الحكم، الجزء الأول والثاني، طبعة أولى، مصر، ١٣٢٤هـــ/١٩٠٦م، ص ١٤٤ وما بعدها.

الإيجـــاد... فالـــبدن قائم بالروح، والروح أمر من أمور الله، وكل شيء قائم بأمر الله، فافـــتقار البشرية للروحانية حاصل على الدوام. فالكون كله قائم بأمر الربوبية ومظهر مـــن مظاهرها لا قيام له بدونها"[١]. ويتفق هذا القول وما ذهب إليه أبو مدين أستاذ ابن عربـــي حيـــن قال: الحق سبحانه مستبد، والوجود مستمد، والمادة في عين الجود، فإذا انقطعـــت المـــادة انهـــدّ الوجود. ويفسر ابن عجيبة هذا القول بأن الحق مستبد أي قائم بنفســـه، وظهـــور تجلياته مستمد من باطن صفاته، ومادة للأشياء كلها من عين الجود وهي نعمة الإيجاد والإمداد، فإذا انقطعت المادة اضمحلت الأكوان، فلو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته، ففاقتك أي افتقارك أيها الإنسان لك ذاتية أي أصلية حقيقية.. إذ كل لحظـــة تفـــتقر إلى من يمدك بالوجود[٢] فإلى أي حد يتفق ابن عربي في تحديده لمادة الإمداد مع القولين السابقين؟.

الواقـــع أن ابن عربي متسق ومنطق مذهبه، إذ يجعل من النور الإلهي مصدراً للإمـــداد، ولظهـــور كل موجود، ويتفق والحال هذه مع ابن عطاء الله الذي أقرّ بالنور الإلهـــي مصدراً لظهور كل موجود كذلك، فإذا كان قول ابن عربي في هذا الصدد "بأن الله نور وبه الظهور" وقوله: "إنما اختصت الملائكة بالقوة لأنها نور، وأقوى من النور فـــلا يكون لأن له الظهور وبه الظهور وكل شيء مفتقر إلى الظهور، ولا ظهور له إلا بالنور في العالم الأعلى والأسفل لقوله تعالى ﴿الله نور السموات والأرض﴾[٣]. وقيل لرســـول الله ﷺ "أرأيـــت ربـــك فقال عليه السلام.. نورانيّ أراه"[٤]. ولما كان الظل لا يُثبت النور والعالم ظل الحق، والحق نور، فلهذا يفنى العالم عن نفسه عند التجلي، فإن التجلي نور[٥].

ولكن ما الغاية من إمداد الخلق بهذا المدد الإلهي؟ وما الأسباب الداعية إليه؟.

---

(١) ابن عجيبة (أحمد بن محمد)، كتاب أيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص ١٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٦.

(٣) سورة النور، الآية: ٣٥ ك.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦١٣.

- الغايـــة مـــن الخلـــق:

إن للحق تعالى غاية في كل ما صدر عنه من فعل الخلق، فإيجاده للموجودات لـــيس عن عبث إنما لحكمة شاءها الحق فكانت أمراً مفعولاً. فإذا محّصنا في أقوال ابن عربـــي وآرائـــه، واستندنا إلى نصوصه ومؤلفاته، لوجدنا الكثير مما ينبئنا بمراده من أقوالـــه، فهو يذكر في كتابه "فصوص الحكم" أن غاية الحق هي رؤية نفسه في صور مجاليه المتعددة، حيث تتجلّى أسماؤه وصفاته، ذلك أنه "لما شاء الحق سبحانه من حيث أســماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سرّه إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثـــل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر لـــه نفسه في صور يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحـــل ولا تجلـــيه له..."[1] ومعنى ذلك أن غاية الخلق أن يرى الله سبحانه نفسه في صـــورة تـــتجلى فيها أسماؤه وصفاته أو بعبارة أخرى: يرى نفسه في مرآة العالم، ففي هـــذه المـــرآة أي العـــالم تجلى الوجود الإلهي وبالعلم عُرفت صفات الله وأسماؤه أي عُرفـــت ألوهيته[2] فوجود الخلق إذن دليل على وجود الحق. كذلك فإن الحق هو عين الدلـــيل علـــى نفسه وعلى ألوهيته، وهذا لا يكون إلا إذا اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له إلا بالحق، ولكن العالم كما يراه ليس سوى تجلي في صور الأعيان الثابتة، فيكون الحق والحال هذه عين الدليل على نَفسه.

وقـــد كشف ابن عربي عن سرّ هذا الخلق والحكمة من إيجاده حيث شاء الحق أن يظهـــر الخلق عامة، والإنسان خاصة ليُعرف وليرى نفسه في صور تجليات أسمائه وصـــفاته فـــي مرآة العالم، أو في الوجود الخارجي، فيظهر في الوجود على ما ظهر، وعلـــى الـــنحو الذي هو عليه، فكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجـــردة عـــن النسب والإضافات وذلك في تقيّدها وتعيّنها لا في إطلاقها وتجردها[3].

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٤٨.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٧.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، مدخل إلى التصوف، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

وقـد أورد في فتوحاته ما يشير إلى هذه الكنزية معتمداً على الكشف عن صحة هذا الحديث غير الثابت نقلاً عن رسول الله ﷺ عن ربه عزّ وجل قوله: كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق...[١] ويطلعنا ابن عربي على لسان الحقيقة الإلهية إلى ما يشير إلى هذه العلاقة بين كنزية الحق وعدم معرفتها إلا بوجود الخلق ومدى الترابط بين الطرفين من حيث أنهما وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة فقال: "فلا أُعرف إلا بك كما لا تكون إلا بي، فمن عرفك عرفني. وأنا لا أُعرف فأنت لا تُعرف، فإذا دخلت جنة نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت وهنا يقول:

فأنت عبدٌ، وأنت ربٌّ — لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد — لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص — يحله من سواه عقد[٢]

فالمعرفة المتبادلة المثنّاة بين الحق والخلق تظهر واضحة، ويظهر مدى ترابطها فيما بينها وتوقف إحداها على الأخرى. وقد حدد أبو العلا عفيفي هاتين المعرفتين اللتين يشير إليهما ابن عربي: فهي أولاً معرفة الحق عن طريق الخلق، وهي التي يسميها ابن عربي معرفة به من حيث أنت، وهي معرفة الفلاسفة والنُظّار والمتكلمين، وثانياً معرفة الحق عن طريق الخلق في الحق وهي التي يسميها ابن عربي "معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت" وهي معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية، ففي المعرفة الأولى يتأمل الإنسان في نفسه من حيث هو موجود ممكن الوجود، فبقيت على صفاتها التي هي الحدوث والفناء والافتقار والتغير ونحو ذلك، فالوجود الإنساني على هذا النحو ممكن، لذا يلزم أن يكون وجود الحق واجباً لذاته، ووجود الإنسان متغير فانٍ فيلزم أن يكون وجود الحق أزلياً غير متغير[٣].

---

(١) الحديث: قال السخاوي في المقاصد: ليس من كلام النبي ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. وسبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الإسماعيلي، ص ٩٢.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، مرجع سابق، ص ٩١.

وجملــة القــول أن غايــة الحق من الخلق هي المعرفة الذاتية لقدسيته تعالى وكشــف كنزيته فكونها موجودة في ذاتها وهي الوجود القديم لا يكفي، لذلك أكمل الحق مراتب الموجودات ورتب المعرفة بحيث لا يخفى على أحد، ولما كان له الكمال الذاتي فهو ليس بحاجة للكمال، إنما للمعرفة فقط، ولهذا جاء القول في كشف الكنزية بأنه خلق الخلــق لــيعرفوه لا لــيكمل هو سبحانه في ذاته، تعالى الله عن ذلك، فهو يعرف نفسه بنفســه فبقــي من مراتب المعرفة أن يعرفه الكون فتكمل المعرفة، ولهذا أوجد الخلق وأمرهم بالعلم به[1].

ولمــا كان ذلك كذلك، فإن الصورة في تحديد الغاية من الخلق تختلف بين ابن عربــي وغــيره من الفلاسفة كأخوان الصفا مثلاً حيث أخفق هؤلاء في تحديد ذلك في محاولــتهم الإجابــة علــى سؤال: لِمَ خلق الله تعالى العالم فقالوا: لأن الله حكم، وخلقه للعــالم حُكــم، وجعــل الحكمة عن الحكم واجب، وبواجب الحكمة خُلق العالم،[2] وقد أخفقــوا وقالوا فمن لم يفهم ما وصفنا ينبغي له أن يقنع بما قالت الفلاسفة من أن العالم معلــول وعلــته الباري[3]، على حين وضّح ابن عربي المقصود والغاية من هذا الأمر إلــى أبعــد حــد يحتمله مذهبه التصوفي في وحدة الوجود، وبهذا يظهر لنا مدى ثبات موقفــه وموقــف أتباعه من بعده من أصحاب مدرسة وحدة الوجود القائم على الكشف والمعرفة.

ولكــن مــاذا يعني ابن عربي بالخلق، وما المقصود بكلمة الخلق كما ترد في أقوال ابن عربي؟.

- **معنــى الخلــق:**

يميز ابن عربي بين مفهومين للخلق لكل منها دلالة على معنى خاص بها، فهو إمــا بمعنى الإيجاد وهو من الوجود، وإما بمعنى التقدير. وقد يكون له معنى آخر وهو معــنى الفعل، وبهذا تتعدد مفاهيم الخلق عنده، ويستند في ذلك إلى قوله عزّ وجل: ﴿**ما أشهدتهم خلق السموات والأرض**﴾[4] وقــد يكون بمعنى الخلق مثــل قوله تعالى:

---

(1) ابن عربي، كتاب المسائل (الرسائل)، ص ٢٧.
(2) الدسوقي (عمر)، أخوان الصفا، مرجع سابق، ص ١٥٧.
(3) المرجع السابق، ص ١٥٧.
(4) سورة الكهف، الآية: ٥١ك.

﴿هـذا خلقُ الله﴾[1] وهو يرمي في تحديده لهذا المعنى إلى التأكيد على وجود الأعيان الثابتة الموجودة في علمه تعالى، أي في عالم الغيب قبل وجودها في عالم الشهادة وذلك بتقدير الله تعالى لها أن توجد على هذه الحالة أو تلك، فوجود الأشياء في علمه تعالى إذن ليست دليلاً قاطعاً على أنه يقول بقدم العالم كما قال الفلاسفة من قبل، إنما قوله إشارة إلى تقدير الله للموجودات جميعها الوجود في علمه في عالم الذرّ قبل أن تصبح موجودات محسوسة فيقول: "إن الحق يقدّر الأشياء في الأزل ولا يوجدها في الأزل لأنه محال من وجهين: الأول أن الحق تعالى لا يكون موجداً إلا بالإيجاد، ولا يَوجد ما هو موجود لأنه يلزم تحصيل حاصل، فلا يوجد إلا ما هو معدوم، وما هو معدوم يستحيل أن يتصف في الأزل بالوجود لأنه موصوف بإيجاد موجد أوجده، فيستحيل أن يكون أزلياً، وهو موجود مستفاد من موجده وهو الله تعالى. والوجه الثاني أنه لا يمكن أن يقال ان العالم موجود في الأزل، لأن الأزل نفي الأولية والله هو الموصوف بالأزلية، فيستحيل أن يكون العالم أزلياً لأنه يُرجح أن يقال: أن العالم يستفيد الوجود من الحق وغير مستفيد منه وهو تناقض... قال والحق سبحانه وتعالى يقدّر الأشياء أزلاً ولا يقال يوجدها أزلاً"[2] وعليه يكون تعارف القوم على تسمية الخلق بالتقدير من باب الاستعارة من القدر حيث يقول تعالى ﴿إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر﴾[3].
ولهذا اعتبر ابن عربي أن الخلق لم يوجد إيجاداً مباشراً وفي الزمن عينه، بل هو مقدور سابقاً، موجود في علم الله وهو العلم الغيبي. يقول:

الخلق تقدير وليس بكائن ... والمبدعات هي التي تتكون
الروح والكلمات شيء واحد ... والحق فيه هو الذي يتعين
فالعالم النحرير ليس بثابت ... في حاله فمقامه يتلوّن
فلذاك أعطى كل شيء خلقه ... وهداكم لكلامه فتبيّنوا

---

(١) سورة لقمان، الآية: ١١ ك.
(٢) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٦٧ وما بعدها.
(٣) سورة القمر، الآية: ٤٩ ك.
(وانظر عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود، ص ٣١٦).

لو لم يكن عين الكلام وجودنا — لم نغتنمه فلم تلذّ الأعين
بفنون أسماء الله قلوبنا — وتوجهات الحق بي تتفنّن
فجميع ما جئنا به إن كنت ذا — فهم وتحقيق به تتيقن[1]

فيتبين لنا من هذا القول مدى مخالفة ابن عربي لأقوال الفلاسفة بقدم العالم، بل تأكيده في مذهبه الروحي على وجود الممكنات في عالم سابق على وجودها العيني كأعيان ثابتة في العلم الإلهي فقط يقول: "إن الله قدّر الأشياء علماً، ثم أوجدها حكماً، وجعلها طرفين وواسطة جامعة للطرفين، لها وجه إلى كل طرف من تلك الواسطة البرزخية، إن شاء الإنسان الكامل فيجمع بين التقدير وهو العام وبين الإيجاد وهو خاص مثل قوله ﴿فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني﴾[2] فهو أحسن الخالقين تقديراً وإيجاداً"[3]. وقد كان هذا القول منشأ خلاف بينه وبين أهل النظر في موقفهم من قضية الخلق والإيجاد، يقول: "فمن لا يرى الفعل إلا لله ثم يفرّق بين الحق والخلق بأن يجعل للخلق وجوداً في عينه، وللحق وجوداً في عينه، لم يعلم أحسن الخالقين إلا تقديراً لا إيجاداً. على حين أن أهل الله لا يرون في الوجود إلا الله وأحكام أعيان الممكنات في عين وجوده وهو النظر التام الذي لا يُنال بالشهود وهو قول النبي ﷺ من عرف نفسه عرف ربه، أي من عرف نفسه أنه لم تزل عينه في أحكامها عرف ربه بأنه الموجود في الوجود، ومن عرف أن التغيرات الظاهرة في الوجود هي أحكام استعدادات الممكنات عرف ربه بأنه عين مظهرها، فالناس بل العلماء جميعهم على مراتب في ذلك"[4]. إذن فالأمر كله راجع إلى وجود الله تعالى عند الجميع – المحققين وعلماء الرسوم – فوجود الله هو الوجود، والوجود كله بلا وجود الله عدم صرف. ذلك أن وجود الله تعالى به وجود كل شيء على معنى خلق وجود كل شيء وفرضه وتقديره

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٥٥٣ –٥٥٤.
(٢) سورة المائدة، الآية: ١١٠ م.
(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ١٣٢.
(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ١٣٣.

قــولاً بإثــبات الصـــفات لله تعالى على حد ما يقوله علماء الرسوم وعلماء الكلام بلا خلاف[1].

وجملـــة القول أن ما يراه ابن عربي هو أن مردّ كل أمر من إيجاد أو خلق أو تقديـــر فهو إلى الله تعالى، لأن الحكم للألوهيـــة في ذلك، فـــإن المتوجه علـــى إيجاد كـــل مـــا ســـوى الله تعالى هو الألوهية بأحكامهـــا ونسبها وإضافاتهـــا، "وهي التـــي استدعت الآثار، فإن قاهراً بلا مقهور، وقادراً بلا مقدور صلاحية ووجوداً وقوة وفعلاً محال"[2].

ولمـــا كـــان مردّ كل أمر إلى الله فإن أمر الخلق مناط به تعالى وتقدير وجوده علـــى الصورة التي يشاءها، والموجودات جميعها تجليات أسمائه وصفاته لذا فلا سبيل لإيجادها من عدم، فكيف أثبت ابن عربي ذلك؟.

- نفـــي الوجـــود مـــن العـــدم؟

لمـــا كان الإيجاد عند ابن عربي يعني تجلّي الحق بأسمائه وصفاته، وأن وجود الموجـــودات جمـــيعها ليس سوى تجليات ناتجة عن ذلك الأمر، ثم إنها لما وُجدت من النَفَس الرحماني على الصورة الموجودة لها، فهو إذن يستنكف القول بالخلق من العدم، لأن مـــن تمثـــلت فيه – كما يرى – الصورة الإلهية ووُجد بفضل التجلي الإلهي يترفع عـــن الغـــياب في غياهب العدم، بل لابد أن يكون له وجود بأي نوع من أنواع الوجود وربمـــا كان وجوداً في العلم فقط، لذلك فإن نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي تفصح عـــن نفسها في مذهب الفيوضات بأنه لا خلق بمعنى الإيجاد من العدم لأنه يستحيل في اعـــتقاده الوجـــود عن العدم المحض[3] وإن كانت هذه النقطة موضع خلاف بينه وبين تلامـــيذه من بعده وخاصة لدى عبد الكريم الجيلي الذي يقرّ بالخلق من العدم كما سنبين فـــيما بعـــد، فإن ابن عربي كما يرى الباحثون يفرّق بين أنواع العدم، فمنه ما يصح له

---

(1) النابلسي (عبد الغني)، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ١٥.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول المقدمة، ص ٥١.

(3) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٠٧.

الوجود ومنه ما لا يصح له ذلك، فما صح له الوجود فهو العدم الظاهر وذلك تمييزاً له من العدم الباطن الذي لا يصح وجوده بشكل ما، ويعني بالعدم الظاهر "الممكن" والباطن يعني "المستحيل"[١]. ويحاول نفي التهمة التي ألحقت به لقوله بنفي الخلق من العدم وذلك بإظهار أنواعه المقبول منها وغير المقبول، وذلك عن طريق الكشف حيث تتفتح له رؤية الحقيقة كاملة فيقول: "أشهدني الحق مشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان وقال لي: من أنت؟ قلت له العدم الظاهر. قال لي: والعدم كيف يصير وجود، لو لم تكن موجوداً ما صح وجودك. قلت ولذلك قلت العدم الظاهر، وأما العدم الباطن فلا يصح وجوده"[٢].

ولما كان معنى العدم عند ابن عربي هو العدم الظاهر وليس العدم الباطن، فإنه يقف من العلماء والمحققين موقف المنتقد لهم لعدم تمييزهم لهذا العدم وخلطهم لمعناه بأنه الشر المحض، وذلك لإطلاقهم هذه اللفظة دون توضيح معناها. وحقيقة الأمر لديه أن الله أخرج هذا العالم من حيّز الإمكان إلى حيز الوجود الفعلي بعد خلقه ليكون خيراً محضاً، وذلك لأن الخير الذي أراده الله للعالم هو الوجود، ولهذا ينتهي ابن عربي إلى القول بأن العالم إنما وجد للسعادة، وإليها ينتهي أمره يقول: "ما أخرج الله العالم من العدم الذي هو الشر إلا للخير الذي أراده به وهو الوجود، فهو للسعادة موجوداً بالأصالة وإليها ينتهي أمره بالحكم"[٣]. لذلك اعتبر مقولة هؤلاء في العدم "بأنه شر جهلٌ وتجنّي على فكرته التي ينفي فيها الخلق من العدم بعد أن بين لنا معنى العدم بوجهيه الظاهر والباطن. ويبين الشعراني وجهة نظر ابن عربي حول هذا العدم فيقول: "ما قال بأن العدم شر إلا من جهل، فليس الشر إلا العدم الذي ما فيه عين، ولا يجوز على المتصف به كون، وليس هذا إلا المحال الذي هو شرّ محض على كل حال بخلاف العدم الذي يتضمن الأعيان"[٤] فتبين أن ما يقصده في قوله بنفي الخلق من

---

(١) ابن عربي، كتاب مشاهد الأسرار القدسية، مخطوط، برلين، (من مكتبة رياض المالح، دمشق)، لوحة ٨، ص ب.

(٢) المصدر السابق، لوحة ٨، ص ب، لوحة ٩، ص أ.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٩٥.

(٤) الشعراني، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص.ص ١٤٣-١٤٤.

العـــدم هو العدم المحض وليس العدم الإضافي أو العدم المطلق الذي ينتفي معه وجود أي شـــيء عـــنه، فالأعيان التي ذكرها هنا ليست سوى الممكن القابل للوجود بالتجلي والإيجاد من العدم الإضافي لأن العدم فيه أقوى من الوجود، فهو أقرب نسبة إلى العدم مـــنه إلـــى الوجـــود، ولذلك سبق بالترجيح على الوجود في الممكن. كذلك فإنّ العدم حضـــرته لأنـــه الأسبق والوجود عارض، وهذا ما يثبت الدوام والاستمرارية للحق في إيجـــاد الخلـــق، وذلك لتلازم العدم للممكن وأنه سابق على الوجود. وقد وُصف الحق بديمومـــته وخلقه المستمر وذلك تبعاً للمشيئة الإلهية، فالحق إذن خلاّق على الدوام لأن العدم يحكم على صور الممكنات بالذهاب والرجوع إليه رجوع ذاتي فيكون حكم العدم والحالة هذه متوجّه على ما وُجد من الصور. وأما قوله على تعلق ذلك بالمشيئة الإلهية فـــيرى أنه سرّ من الأسرار الإلهية نبّه عليه تعالى بقوله: ﴿إن يشأ يذهبكم﴾[1] وذلك مـــن باب الإشارة إلى غوامض الأسرار لأولي الأفهام، إنه عين كل منعوت بكل حكم مـــن وجـــود وعـــدم ووجوب وإمكان ومحال، فما ثمّ عين توصف بحكم إلا وهو ذلك العيـــن"[2]. كما تنطبق على هذا الخلق صيغة النفي لقوله: "إن العالم بأسره مُبدَع من لا شـــيء، ولا يقـــال من عدم لئلا يظن أنه شيء بل العدم سابق لكل شيء من العالم"[3]. فالعدم هنا إذن ليس شيئاً زائداً على الموجود، إنما هو نفي وجود عين ذلك الشيء، كما يـــرى بـــأن الوجود نفسه ليس بشيء زائد إنما هو إثبات وجوده في عينه، وعليه فإن الوجود والعدم عبارتان عن إثبات "عين الشيء ونفيه".

ولمـــا كان العدم نسبياً بهذا المفهوم أي إضافي، وكذلك الوجود، فإنه يشير إلى مـــا يحتمله الشيء بعد إثبات وجوده أو عدمه، إذ يجوز عليه الاتصاف بالوجود والعدم معـــاً كما يقول. وذلك "بالنسبة والإضافة" يقول: "فيكون زيداً الموجود في عينه موجوداً فـــي الســـوق معدوماً في الدار، فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً. وهذا ما ينفي فعل الوهم والتخيل

---

(١) سورة فاطر، الآية: ١٦ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٠٠.

(٣) ابن عربي، شجون المسجون، لوحة ٢٢.

بأن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود المعدوم إذ أنهما هما نفس الموجود والمعدوم"(١).

بل يفرق ابن عربي بين العدم الذي ينفيه والعدم الذي يربطه بأمر الوجود، والمصدر الذي يرتبط به أمر الخلق والإيجاد وخروج الأشياء من العدم إلى الوجود فيقول: "ومعلوم أنه يخلق الأشياء ويخرجها من حال العدم إلى حال الوجود، وهذه الإضافة تقضي بأن يخرجها من الخزائن التي عنده، فهو يخرجها من وجود لم ندركه إلى وجود ندركه، فما خلصت الأشياء إلى العدم الصرف بل ظاهر الأمر أن عدمها من العدم الإضافي، فإن الأشياء في حال عدمها مشهودة له، يميزها بأعيانها مفصّلة بعضها عن بعض، ما عنده فيها إجمال... إنما هي إمكانات الأشياء ليس غير ذلك، لأن الأشياء لا خروج لها في أعيانها بل لها الثبوت، والذي استفادته من الحق الوجود العيني فتفصلت للناظرين... بوجود أعيانها، ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلاً ثبوتياً. ثم لما ظهرت أعيانها وأنزلها الحق من عنده أنزلها في خزائنها فإن الإمكان ما فارقها حكمه... فمن رأى الأشياء ولم ير الخزائن ولا رأى الله الذي عنده الخزائن فما رأى الأشياء قط، فإن الأشياء لم تفارق خزائنها، وخزائنها لم تفارق عندية الله، والضمائر العندية الإلهية لم تفارق ذاته، فمن شهد واحداً من هذه الأمور فقد شهد المجموع.

عندية الله عين ذاته ... فيها لأشيائه خزائن
ينزل منها الذي يراه ... فهي لما يحتويه صائن
إنزاله لم ينزله عنها ... لأنه أعين الكوائن...(٢)

إذن فإن ما يبدو لنا أن ابن عربي لم يرفض فكرة الخلق من العدم على حد ما وصفه هنا بالعدم الإضافي، وهو ما اتُفِقَ على تسميته بالعالم الإمكاني للموجودات أو الوجود العلمي، وفي هذا شيء من التناقض، إذ لو أخذنا الفكرة على معناها العام وهو نفي الخلق من العدم دون أن نرجع إلى ما فصّله عن ذلك الأمر، ولو قصدنا بالعدم العدم المحض لا نتفى معه فعل الخلق لأنه يعتبر أن هذا مستحيل، فالعدم إذن ليس هو العدم

(١) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص.ص ٦-٧.
(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، (بولاق)، ص ٢٥٥، (صادر)، ص ١٩٣.

المحـــض الذي يحول دون خروج الإمكانات إلى الوجود الفعلي. وجرياً على عادته لم يأخذ ابن عربي الفكرة على ظاهرها، إنما أورد العديد من أفكاره حول الخلق من العدم كمـــا جـــاء في مصنفاته المختلفة مثل قوله: "سبحان من أوجد من العدم موجوداً باقياً، وأبدع له علماً يصير فيه فانياً، وجعله من أول الإبداع مترقياً في العالمين دائماً سارياً، يـــنقله مـــنه إلى عالم البقاء ثابتاً"[(١)]. وقوله في رسالة الأنوار أيضاً: "إعلم أن الناس قد خلقهم الله تعالى والمكلفين، وأخرجهم من العدم إلى الوجود ولم يزالوا مسافرين، وليس لهـــم حظٌ عن رحالهم إلا في الجنة أو النار، وكل جنة أو نار بحسب أهلها"[(٢)]. ويذكر الشـــعراني فـــي هـــذا الصدد ما قاله ابن عربي حول العدم: "إن العالم كله موجود عن عـــدم، ووجـــوده مستفاد من موجد أوجده وهو الله تعالى، فمحال أن يكون العالم أزلي الوجـــود لأن حقـــيقة الموجـــد أن يوجـــد ما لم يكن موصوفاً عن نفسه بالوجود وهو المعـــدوم، لا أنـــه يوجد ما كان موجوداً أزلاً فإن ذلك محال، فالعالم كله قائم بغيره لا بنفسه"[(٣)]. كذلك ما جاء في قوله: "إن لله عناية بكل ما في الكونين، وإخراج الشيء من العدم إلى الوجود برهان على أنه في منازل السعود"[(٤)].

ولمـــا كان العدم له الأسبقية على الوجود، فتقدمه هذا له نعت نفسي يميزه عن الممكـــنـــات فـــي حال عدمها، إذ يستحيل عليها الوجود أزلاً إلا بالأمر الإلهي فيقول: "... وكان تقدم العدم للممكنات نعتاً نفسياً لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلاً فلم يبق إلا أن يكـــون أزلـــي العـــدم، فـــتقدُم العدم له نعْت نفسي، والممكنات متميزة الحقائق والصور في ذاتها لأن الحقائق تعطي ذلك، فلما أراد الله أن يلبسها حالة الوجود وما ثمّ إلا الله وهـــو عيـــن الوجود وهو الموجود، ظهر تعالى للممكنات باستعدادات الممكنات وحقائقهـــا فـــرأت نفسها بنفسها في وجود موجدها وهي على حالها من العدم، فإن لها الإدراكـــات فـــي حال عدمها كما أنها مدركَة للمدرِك لها في حال عدمها، ولذا جاء في

---

(١) ابن عربي، شجون المسجون، لوحة ٣٥، ص أ.

(٢) ابـــن عربـــي، رســـالة الأنوار، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـــ/١٩٤٨م، ص ٣.

(٣) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٣٩.

(٤) الشعراني، الكبريت الأحمر، ص ١٣١.

الشـــرع إن الله يأمر الممكن بالتكوين فيتكون..."[١]. إذن ما يقصده ابن عربي هو عدم تعطيل الإرادة والقوة الإلهيتين عن الإيجاد، بل يرى أن الخلق والإيجاد يكون من عالم الإمكـــان إلـــى عالم الفعل فيقول:" ما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم من الثـــبوت، فما تعدى حقيقته، ولا أخلّ بطريقته، فتسميته ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهـــره الحجـــاب الـــذي على أعين النـــاس كما قال تعالى **﴿ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾**[٢] **﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾**[٣]"[٤]. ويشرح النابلسي ذلك القول بأن ما يرمي إليه في قوله "العدم" أنه يرى أن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفســها، وأن العوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة وجود الله تعـــالى فهي موجودة بوجوده تعالى[٥] فوجوده تعالى هو القيّوم على جميع الأشياء، الخـــالق لهـــا والمقدّر لها بقدرته وإرادته على ما يقتضي علمه سبحانه[٦]. هذا عين ما يراه ابن عربي إذ أنه يشير في مقدمة فتوحاته إلى العدم كأساس للوجود، والمقصود به مـــا رآه شـــارحوه بأنه العدم الإضافي، وهذا نقيض ما أشار إليه أبو العلا عفيفي بأنه العـــدم المطلـــق ويوافق فيه ابن عربي على ظاهره بعدم الخلق من العدم حيث يقول: الخلـــق ظهـــور الحـــق فـــي أعيان الموجودات لا إيجادها من عدم[٧] وفي هذا تعطيل لـــلإرادة الإلهـــية ومخالفة لرأي ابن عربي الذي يعترف به ضمُناً حيث جاء في مقالته عـــن التوحيد والخلق والإيجاد والقدرة الإلهية ما يبرر مذهب شراحه في أقواله، ويتبين ذلـــك من قوله: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم، وعدمه وعدم العدم وجود، فهو

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٢٥٥.

(٢) سورة الروم، الآية: ٦ ك.

(٣) سورة الروم، الآية: ٧ ك.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٦٠.

(٥) النابلسي (عبد الغني)، إيضاح المقصود، مصدر سابق، ص ٨.

(٦) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٢٢٩.

(٧) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٧٥.

نسـبة كون الأشياء في هذه الخزائن محفوظة موجودة لله، ثابتة لأعيانها غير موجودة لأنفسـها، فبالـنظر إلـى أعيانها هي موجودة عن عدم العدم، وهو وجود، فإن شئت رجحـت جانـب كونها في الخزائن فيقول: أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودهـا في أعيانها للنعيم بها، وإن شئت قلت أوجد الأشياء عن عدم، فهو الموجد لها على كل حال في الموطن، أي يُظهر ما فيها لأعيانها(١).

وللكرم الإلهي وعطاؤه أكبر الأثر في إيجاد الموجودات جميعها لذلك يربط ابن عربـي خروج الموجودات من العدم إلى الوجود بالكرم الإلهي والعطاء الرباني فيعتبر هذا الوجود منّة من الله وهبة لهم فيقول: "... لأنهم لو علموا أنهم ما خرجوا من العدم إلى الوجود إلا بالمنّة والوهب، وهبه الله لهم فأوجدهم، فلم يكن لهم تعمّل في ذلك وهم في غاية الالتذاذ بوجودهم"(٢).

وعلـيه يمكـن القول بأن ابن عربي لم ينف الخلق من العدم، بل قال به مميزاً بين العدم الإضافي والعدم الامتناعي المطلق، فيصور عملية الإيجاد بفعل كلمة التكوين "كـن" ومـا لها من أثر في الإيجاد، فهي كلمة وجودية، وميز معنى العدم عن الوجود فـيما علـيه الأعـيان وما يستوجبه إيجادها من فعل فيقول: "أنظر إلى كلمة "كن" في الوجـود كـيف ألحقت المعدوم بالموجود، ولا تتوجه هذه الكلمة على الموجود بالعدم، فإنـه لـيس لهـا في الردّ إلى القِدَم قَدَم لأنها كلمة وجودية تطلبها الربوبية، والعبودية محصول الأعيان في الأكوان، ولهذا يقال فيمن عدم: قد كان، والعدم لِمَنْ انعدم نفسانياً، والوجـود كـرم إلهـي امتناني، والذي ذهب إليه أهل الكلام في هذه الأقسام أن انعدام العـرَض لنفسه لا الأجسام لكون الخالق خالقاً والعالم مفتقراً إليه على الدوام.."(٣) وإن صـحّ القـول أن ابن عربي قد أنكر العدم فعلاً فهو العدم المطلق، وهو مأخذ عليه إذ حامـت حولـه الظنون بأنه يقول بقدم العالم لأن الموجودات جميعها كانت في الوجود العلمي قبل وجودها العيني.

---

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٣٧٥.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٤٧.

وإذا كــنا نوافق رأيه بأنه ليس ثمة خلق من عدم، فذلك لأنه ردّ الأمر جميعه إلـــى الـــرحمة التي بها تم وجود كل شيء، ويعني بها منح الوجود من الله لأيّ موجود لقوله تعالى: ﴿ورحمتي وسعــت كل شــيء﴾[1] فقد ضمنها كل الموجودات حيث أن رحمـــة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً فقال: "ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله الذي عمّت رحمته كل عين، فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه فأوجدها، فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً"[2].

فرحمة الله في الأكـــوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية
مكاة الرحمة المثـــلى إذ علمـــت من الشهود مع الأفكـــار عالية[3]

وجملة القول أن ابن عربي قد جعل الرحمة مصدراً لهذا الإيجاد، وهذا يتنافى مع القول بالخلق من العدم المطلق، ولذا كانت إشارته إلى العدم بمعنى نسبي، وقد حدد هذا العدم بمفهومـــه الخـــاص والعام فقال: "الله تعالى أخرجنا من ظلمات العدم إلى نور الوجود، فكنا نوراً بإذن ربنا إلى صراط العزيز الحميد"[4]. فما طبيعة هذا الوجود الذي أخرجنا إلـــيه هـــل هـــو قديم أو محدث؟ وما حقيقة الأعيان الثابتة في العلم الإلهي؟ وما مدى مشاركتها لقدم الذات؟ وهل هي محدثة أم قديمة؟.

ثالثا: الحـــدوث والقـــدم (القول بالأعيان الثابتة):

يفـــرّق ابن عربي بين الحدوث والقدم، فكل موجود إما أن يكون محدثاً وهو ما يعنـــي به الخلق، وإما غير محدث وهو ما يعني به الحق أو الخالق، فإذا كان الخلق له صفة الحدوث فإن الخالق ينفرد بصفة القدم إذ كان ولا شيء معه، وقد أشار الجنيد إلى هـــذا الأمر مبيناً صلته بالتوحيد ومميزاً للحادث من القديم فقال: "التوحيد إفراد الحدوث عـــن القدم"[5] فبيّن أن التوحيد إنما ميز بين القديم والمحدث، وبين الخالق والمخلوق إذ

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦ ك.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الزكراوي، ص ١٧٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٤) ســورة إبراهيم، الآية: ١ ك، والآية تقول: ﴿لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾.

(٥) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان، القاهرة، ١٣٤٩هـ/ص٨٨.

لا طاقة للمحدث على حمل مجال القديم كما لا طاقة للأنهار بحمل البحار، فإن البحر يُفني أعيانها سواء وردت عليه أو ورد البحر عليها، ولا يبقى لها إنما يشاهد ولا يميز[١].

فهذه الصورة التشبيهية لدى ابن عربي يتمثل فيها مدى قصور الخلق واحتياجه إلى الحق إذ لا قدرة له على إيجاد نفسه لإمكانه، فالممكن محتاج دوماً إلى موجد يوجده لافتقاره الذاتي إلى الإيجاد، فإن الأمر راجع أبداً إلى الواجب الذي هو غني عن العالمين. ويبين لنا صفة هذا الارتباط بين القديم والمحدث ومدى افتقاره إليه فيقول: "لا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره، ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته، غنياً في وجوده بنفسه، غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه ولمَا اقتضاه لذاته كان واجباً به، ولمّا كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما نسب إليه تعالى في كل شيء من إسم وصفة ما عدا الواجب الذاتي، فإن ذلك لا يصح للحادث وإن كان واجب الوجود، ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه"[٢]. وكل هذا نسبة إلى التباين القائم بين الحق والخلق، بين الله والإنسان من وجوه شتى: فمن وجه أوّلي كونه تعالى محدِثاً – بكسر الدال – والعبد محدَثاً – بفتح الدال – وكونه تعالى غنياً والعبد مفتقراً، كذلك فإنه تعالى مُعْطي الوجود والعبد مُعطاه، ثم إنه تعالى واجباً والعبد ممكناً. وكونه تعالى واجب الوجود لذاته، والعبد لغيره، فالاستناد إلى من ظهر عنه الحادث كما يراه يقتضي أن يكون الحادث على صورته، والمراد بالصورة هنا الصورة المعنوية المعقولة الصفاتية وهذا يعني أن يكون الحادث على صورة المحدِث له فيما ينسب إليه، تعالى من وصف أو إسم لان الظاهر في الحادث انعكاس أنوارها ورسوم آثارها ما عدا الوجوب الذاتي، لأن هذا لا يصح في حق الحادث وإن كان واجب الوجود، فوجوده ليس بذاته بل بغيره[٣]. وهكذا

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٩٨.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ٥٢-٥٣.

(٣) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٨٨.

تـــنعدم النسبة بين القديم والحادث كما هو الأمر في أقوال ابن عربي، بل يزيد النابلسي توضـــيح ذلك بإظهار ما بين القديم والحادث من تباين من حيث الذات والصفات مهما كـــان ظهورهمـــا بالوجود الواحد، وكون المراد بالوجود ما به كل موجود موجود في القديـــم والحـــادث أقرب إلى التحقيق، فإنه لا غنى للموجود الممكن عن الوجود القديم أصـــلاً، فوجوده هو وجوده، وذات الموجود الممكن وصورته غير الموجد القديم، فهما إثـــنان، والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد، هو للقديم بالذات والحادث بالغير، فـــالقديم موجـــود بوجود هو عين ذات القديم، وليس الحادث هو عين ذات القديم، ولا القديـــم هـــو عين ذات الحادث، بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته وإن اجـــتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت العين به، فإن الوجود الواحد للقديم بالذات، وللحـــادث بالقديم لا بذاته، فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق، على وجه لا أعظم مـــنه، وفـــي الحـــادث وجود مقيد على وجه يليق بالحادث أدنى من الوجه الأول دنواً صادراً من جهة القديم[١].

وهكـــذا يســـاهم شرّاح ابن عربي في توضيح أفكاره في كل ما يبعد عنه تهمة الخلـــط بيـــن القديم والحادث لقيام الحادث بوجود القديم لا بنفسه وهذا استناداً إلى قول الجنيد من قبله، إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، وقلب يسع القديم كيف يحس بـــالمحدث موجوداً[٢]. فانعدام النسبة بين الوجودين القديم والمحدث يُظهر بُعد المقامين إذ لا صـــلة بيـــنهما ولا اتفـــاق لافتقار العبد إلى خالقه دوماً. وقد عبر بلسان الإشارة بقولـــه: يا من يطلب القديم، أنت عديم، فقل لربك إنما نحن بك ولك خُلقنا لنعبدك، وفي عبادتـــنا نشـــهدك، ثم على قدر الشهادة تنقصنا من العبادة[٣]. فهذا إقرار وقول صدق معـــبّر عن كون الحادث ووجوده بخالقه لا بنفسه، ولهذا فهو يرى أن كل ما سوى الله تعـــالى حادث لم يكن ثم كان، سواء أكان أرواحاً أم أجساماً، فنفى الدليل بكَوْن ما سوى

---

(١) النابلسي (عبد الغني)، إيضاح المقصود، ص.ص ١٠-١١.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١١٩.

(٣) الشعراني، الكبريت الأحمر، ص ١٢٨.

الله في كينونة الحق الواجب الوجود لذاته، فدوام الإيجاد لله تعالى، ودوام الانفعال للممكنات، والممكنات هي العالم، فلا يزال التكوين على الدوام، وفي هذا خلاف مع الأشاعرة وما يستدلون به على حدوث العالم، فهم وإن كانوا قد استدلوا على كل ما سوى الله بحدوث المتحيزات، وحدوث أعراضها، فإن ما يراه ابن عربي أن هذا لا يصح حتى يُقيموا الدليل الكافي على حصر كل ما سوى الله تعالى فيما ذكروه، على حين يسلم بحدوث ما ذكروا حدوثه ويوافقهم فيه موافقة كاملة(1). ويُستدل على هذا الخلاف والمباينة في الموقف بقول ابن عربي عن ارتباط العالم بالله فيقول: "ارتباط العالم بالله ارتباط ممكن بواجب ومصنوع بصانع فليس للعالَم في الأزل مرتبة وجودية، فإنها مرتبة الواجب بالذات، فهو الله تعالى ولا شيء معه سواء كان العالم موجوداً أو معدوماً، فمن توهم بين الله والعالم بوناً بقدر، وتقدُم وجود الممكن فيه وتأخره فهو توهم باطل حقيقة له فلهذا نزعنا في الدلالة على حدوث العالم خلاف ما نزعت إليه الأشاعرة"(2). وقد أيد الصدر القونوي موقف ابن عربي هذا وتابعه في رأيه، ويذكر الشيخ الكوراني(*) ما جاء على لسان الصدر بحدوث كل ما سوى الله، كل من وجوده منْتَجٌ عن العدم فهو حادث لأن وجود الحادث مسبوق بالعدم سبقاً حقيقياً لا يجامع المتقدم المتأخر فيكون حادثاً زمانياً موهوماً متأخراً وجوده عن أزل الحق تعالى، كما أنه لا يلزم من ذلك أن يكون حادثاً بالذات كما تزعم الفلاسفة، إنما يرى أن العالم كله لطيفهُ وكثيفهُ حادث حدوثاً مسبوقاً وجوده بالعدم سبقاً حقيقياً(3). ويوضح ابن عربي ذلك عن طريق مثال حسي للدلالة على صدق مذهبه وذلك بنور الشمس وأشعتها، فشعاع الشمس ونورها تابع لها، فهو معلوم تابع في وجوده لوجود الشمس دون أن يتقدم عليه وجود الشمس تقدماً زمانياً بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها، ثم يتبع ذلك بعده وحدة وجود الضوء حتى يتصور أن وجود الضوء تابع لوجودها

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٣.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٦.

(*) الكوراني: برهان الدين بن أدهم بن حسين بن شهاب الدين الكوراني السهروردي السهراني.

(3) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٦٥.

حادث عنها، وهكذا فإن الموجودات كلها المحدثات ما خرجت إلى الوجود إلا عن الله، فلهـذا ترجع أحكامها إليه، ولم تزل عنده، ذلك أن طبيعة واجب الوجود اقتضت وجود المحدثـات بذاتهـا لذا كان المحدث واجب الوجود بغيره. فكما أنه لا يكمل الوجود إلاّ بوجـود المحـدث ولا يمكـن أن يعرف الشيء إلا نفسه أو مثله، فلا بد إذن أن يكون الموجـود الحادث الذي يوجده الله تعالى للعلم به على صورة موجده حتى يكون كالمثل لـه، ولمـا كـان العالم صورة واجب الوجود بهذا المعنى، أحالنا الله في العلم به على الـنظر فـي الحادث بما فيه أنفسنا، وبذلك عرفناه واستدللنا عليه، وفي هذا يقول: فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، إلا الوجوب الخاص الذاتي"[1].

إذن فمـا من مُحدِث للعالم إلا الله تعالى، إذ أنه تعالى أوجده ليعرفه هذا العالم بقدَمـه. ولما كان العالم محدثاً فإنه لا يقوم به إلا محدث، فقامت به المعرفة بالله، وذلك إمـا بـتعريف الله، وإما بالقوة التي خُلقت فيه والتي بها يصل إلى معرفة الله من وجه خـاص لا غير، فكان العالم بذلك شاهداً على ذاته بما أحدثه الله فيه، فليس في الإمكان إذن خروجه من الأذهان إلا بقوة فاعل مختار له الأمر، ومن هنا كان ظهور الحوادث دلالـة واضـحة علـى هذا، ذلك بأن العالم مفعول لفاعل مختار، وأن حوادثه ظاهرة، وليست حوادثه سابقة لحوادثه، وأن ما لم يكن سابقاً للحوادث فهو حادث فعلاً[2]. وهذا تأكيد من جانب بن عربي على قدم الذات الإلهية وحدوث كل ما سواها.

وعلـيه، فالعالم له حكم الحدوث في عين القدم، فلا يُعرف له طرف ينتهي إليه لأنه من ذاته لم يزل تحت حكم الترجيح الإلهي له، إما بالعدم أو بالوجود، لذا فإنه يرى المحـدث فـي عين القِدم لأنه سبب وجوده، ما هو القديم في المحدث، وذلك ينفي أية فكـرة بحلـول القديـم في الحادث أو الحق في الخلق، وأن النّسبة معدومة بين الحق والخلـق أو بين القديم والمحدث لعدم الشبه بينهما، ولابد أن ابن عربي في موقفه هذا مـتأثر بسابقيه كابن العريف الصنهاجي وغيره ممن أخذ عنهم، فقد أُثر عنه قوله: "أي نسـبة بيـن المحـدث والقديم، وكيف يشبه من لا يقبل المثـل مَن يقبل المثـل، هذا

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥٣.

(٢) ابن عربي، شجون السجون، ورقة ٢٠، ص أ.

محال. كما قال أبو العباس بن العريف في "محاسن المجالس" التي تُعزى إليه "ليس بينه وبين العباد نسبة إلا العناية، ولا سبب إلا الحكم، ولا وقت غير الأزل، وما بقي فعمي وتلبيس"[1]. وهكذا تباينت الحقائق واختلفت رغم أنها نُسبت إلى عين واحدة، ولهذا باينهم – الحق – بقدمه – كما باينوه – الخلق – بحدوثهم. فالعبد من ناحية له ثلاثة أحوال ينفردُ بها عن الحق، حالة مع نفسه، وحالة مع الله تعالى، وحالة مع العالم، ولذا فالباري سبحانه وتعالى مباين لنا في هذا لأن له حالين فقط: حال من أجله، وحال من أجل خلقه، وبهذا تباينت الحضرتان لعدم مشاركة العبودية للربوبية في الحقائق[2].

فإذا كان هذا شأن العالم في حدوثه، فما شأن الإنسان في هذا المجال؟ فهل هو قديم مشارك للذات في قدمها، أم أنه حادث أخرجه الحق من العدم كما سبق البحث في هذا المجال؟.

يذهب ابن عربي في إظهار حقيقة ذلك إلى أبعد مما ذهب إليه غيره من الحكماء والمتكلمين، فبعد أن بيّن وأثبت لنا قِدَم الحق وحدوث الخلق على وجه غير الوجه الذي يعقله هؤلاء ويقرّون به، وهم من عَناهم بأهل الكلام والحكماء من الفلاسفة، ميز الإنسان الحادث عن القوة التي أوجدته، وهي قديمة بذاتها، واجبة لذاتها غير محتاجة لغيرها، فوصف هذا الإنسان بقوله: "هو الحادث الأزلي والنشئ الدائم الأبدي"[3]، فجمع هنا بين الحدوث والقدم في الإنسان، وهو ما يريد به العالم، لأن الإنسان كما يراه هو العالم الأصغر والعالم هو الإنسان الأكبر. وقد حمل الشيخ داوود القيصري هذا المعنى على قِدَم الأرواح، فيرى في قوله: "الإنسان حادث" يعني في وجوده الخارجي. "وأزلي" يعني في وجوده العلمي الإلهي لأن جميع الموجودات لها وجود قبْلي وثبوت في علمه تعالى، وليس مراد الشيخ – كما يقول القيصري – غير هذا: "ألا تراه قد صرح بذلك في الفص الموسوي فقال: لا تبديل لكلمات الله، وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فيُنسب إليها القِدم من حيث ثبوتها، ويُنسب إليها

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٩.

(2) المصدر السابق، ص ٦٦.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٥٠.

الحـــدوث مـــن حيث وجودها الخارجي، وعلم من هذا أن سائر الموجودات حادثة في الخارج وأزلية في العالم"[1]. بل أكثر من ذلك، نرى أن البرزنجي يحاول ان يزيل عنه تهمة القول بقدم العالم على حد ما زعم بعض الباحثين من الفلاسفة بان المعطيات كلها فـــي مذهـــبه تـــؤدي إلى قدم العالم، بل إن كل التناقضات تنحل في الذات الإلهية التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الأضداد دون أن تُردّ إليها[2]. فيطلعنا البرزنجي على ما استخلصـــه من أقوال ابن عربي بأنه غير قائل بقدم العالم، بل بحدوثه وأن العبارة التي وردت في الفص الآدمي شرحتها العبارة التي وقعت في فص موسىٰ عليه السلام، ذلك أن شراح الفصوص قـــد غلطوا في فهمها ولم يفهموا مراد الشيخ فأوقعوه في الألسنة، و ﴿لله الأمـــر مـــن قبل ومن بعد﴾[3]، وقصد بها النشأة الإنسانية التي سبقت الإشارة إلـــيها[4]. وقـــد رأى القيصري وجامي بأن حدوث الإنسان إنما هو بالعنصرية، وقِدَمه بوجـــوده العلمـــي، بـــل زادا علـــى ذلك فذكرا وجهاً آخر في بيان قِدَمه وأزليته. فقال القيصـــري: أزليـــته باعتبار وجوده الروحاني، فرّق بين أزلية الأرواح وأزليته تعالى، فـــالأرواح لها الحدوث الذاتي، ومعنى أزليتها أن عدمها مقدّم على وجودها بالذات لأن وجودهـــا من غيرها. وأزلية الحق عبارة عن نفي أوليته، بمعنى أن ليس لوجوده أول، ولـــم يسبق وجوده عدم لأن وجوده عين ذاته، وفي هذا تصريح بقدم الأرواح. وقد تبع جامي قول القيصري لكن بفارق واحد وهو القول بقدم أرواح الكمّل دون غيرهم[5].

ويســـجل الشيخ الكوراني موقفاً في الدفاع عن ابن عربي، كذلك المدني[*] في كتابه المسمى "المسلك المختار في معرفة الصادر الأول وأحداث العالم بالاختيار" حول التصـــريح بقدم العالم في قول ابن عربي "أن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلاً فلم يبق

---

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٢) نصر (سيد حسين)، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٣) سورة الروم، الآية: ٤ ك.

(٤) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٥) المصدر السابق، ص.ص ٦٣-٦٤.

(*) المدني، صفي الدين أحمد بن محمد المدني.

إلا أن يكــون أزلـــي القِدم" ومنها قوله: "والعالم محدث، والله كان ولا شيء معه، وأنه أمــرٌ ثابت بالشرع والكشف. أما الشرع فأقرب ما يُستدل به هذا الحديث المذكور، إنما أي "كــان الله ولا شيء معه"[١] وهو رواية عن البخاري. أما رواية البخاري في كتابه "بــدء الخلــق في صحيحه فبلفظ "كان الله ولم يكن شيء غيره"[٢] رواه الإسماعيلي في مســتنده الصحيح المستخرج من صحيح البخاري: "كان الله قبل كل شيء، والمآل في الكــل واحــد"[٣]، فيكون الحاصل أن ما يراه ابن عربي في حق هذا الإنسان أنه برزخ بيــن العالم والحق إذ أنه ذو نسبتين: نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بهــا إلى الحضرة الكيانيّة فيجمع بذلك بين الحدوث والقدم، فيقال فيه عبدٌ من حيث أنه خلــيفة ومــن حيــث الصورة، ولهذا فهو أشبه ببرزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحــق، بل يجعله في مرتبة الفصل بين الحضرتين كالخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والحضرة الكونية[٤].

ويمــيز ابــن عربي بدوره بين الحق والخلق من حيث الكمال، فيرى أن للحق الكمال المطلق، بينما الخلق له الحدوث المطلق لعدم التناسب، ولتعالي الحق عن الخلق فإنــه يقول: "فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم، والحق له الكمال المطلق في القدم وليس في الحدوث مُدخل يتعالى عن ذلك. والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مُدخلاً يُخسأُ عن ذلك، فصار الإنسان جامعاً، لله الحمد ذلك"[٥] ويمثل على ذلك بالدوائر التي تشير إلى المراتب الحقية والخلقية فيها.

---

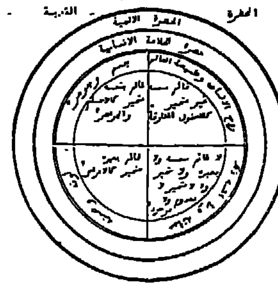
(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) الحديث: رواه الإسماعيلي في مستنده المستخرج من صحيح البخاري.

(٣) الحديــث: "كان الله ولا شيء معه" وفي رواية "ولا شيء غيره" وفي رواية "ولم يكن شيء قــبله" ثابت، ولكن الزيادة وهي قولهم "وهو الآن على ما عليه كان" من كلام الصوفية وقد نــص ابــن تيمية والعسقلاني على وضع الجملة الزائدة، (الملا علي القاري، مصدر سابق، ص ٢٦٣).

(٤) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٥) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٢.



وبذلـــك يثبت لديه أن الإنسان قديم محدث[١]. موجود معدوم. فهو قديم لأنه موجود في العلـــم، والقديم متصور فيه أزلاً، وهو محدث لأن شكله وعينه لم يكن ثم كان، وهكذا يجمع بين الصفتين وبهذين الاعتبارين ليس إلا[٢].

ولمـــا كـــان حدوث العالم من المسائل الهامة التي بحثها ابن عربي في مختلف مؤلفاتـــه، فهـــذا دلـــيل قاطع على نفيه لفكرة قدم العالم أو القول بها، وإنما كانت نسبة القـــول بهـــا إليه هي من باب الدسّ والتشهير بآرائه وأفكاره الصوفية، وطعناً بالجانب الإيماني عنده. وقد فنّد ابن عربي مزاعم هؤلاء الذين نسبوا إليه القول بها، فتساءل في إحـــدى رسائله عن قدم الذات ووجودها في الأزل مما يؤكد نفيه للقول بمشاركة العالم أو الخلق لها فيقول: "هل كان في الأزل أحد مع الله أم لا؟ فقالت طائفة: القدماء أربعة: الـــباري والعقل والنفس والهيولى. وقالت طائفة: القدماء ثمانية: الذات والسبع الصفات. وقالـــت طائفـــة: مـــا ثمّ قديم إلاّ واحد وهو الحق تعالى، وهو واحد من جميع الوجوه، ولذاتـــه حكم يسمى به قادراً، وهكذا كل ما جعلوه هؤلاء صفة، وقالت طائفة بقول هذا وزادت معـــنى، وذلك المعنى يسمى حقيقة الحقائق، وهي لا موجودة ولا معدومة، ولا محدثـــة ولا قديمة ولكنها في القديم قديمة، وفي المحدث محدَثة، تُعقل ولا توجد بذاتها كالعالمية والقائلية وما أشبه ذلك..."[٣].

ولمـــا كان موقف ابن عربي ثابتاً في نفيه القدم عن العالم، فذلك ناتج عن عدم الوجود الوجوبي له لأنه لا قدَم له في ذلك بل هو واجب بغيره وهو الوجوب الذاتي لله

---

(١) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٣. (انظر الشكل رقم أ).
(٢) المصدر السابق، ص ٩.
(٣) ابن عربي، كتاب الأزل، (الرسائل)، ص.ص ٨-٩.

تعـــالى، وفي هذا تأكيد على الحدوث القائم في العالم ونفي القدم عنه لأنه لا قدم له في الوجـــود الوجوبـــي فيقول: "لو ثبت للعالم القدم لاستحال عليه العدم، والعدم ممكن، بل واقـــع عـــند العـــالم الجامع، لكن أكثر العبيد في لبسٍ من خلقٍ جديد، فما عرف تجدد الأعـــيان إلا أهـــل الحسبان[1]. ومن هنا جاء القول بأن العالم كله حادث وإن تعلق به العلم القديم، فليس هذا بدلالة على قدمه مطلقاً. ويذكر الشعراني أن ابن عربي قد أثبت ذلـــك من خلال كتابه "الفتوحات" في نحو ثلاثمائة موضع مما يؤكد كلامه ويبعد الدسّ الذي لحق بأفكاره في ثنايا كتبه، كما يبطل ما لحق به من تكفير الفقهاء له. وقد أضاف الشـــعراني مـــا يدفع به عن ابن عربي بأن المالكية وغيرهم قد أفتوا بكفر من قال بقدم العـــالم أو ببقائه أو شك في ذلك. هذا مع العلم أن عين كتب الشيخ ومصنفاته كلها في الشريعة والحقيقة على معرفة الله وتوحيده وعلى إثبات أسمائه وصفاته وأنبيائه ورسله وذِكرْ الدارين[2].

زِد علـــى ذلـــك أنه بالرغم من المواقف التي وقفها المدافعون عن ابن عربي، نجـــده هو نفسه يحاول أن يثبت موقفه بما لديه من قوة الحجة وصدق القول فيقارن بين الحـــق والخلـــق مبيناً ما بينهما من فوارق من قدم وحدوث وغيرها يدفع بها عن نفسه تهمـــة القول بقدم العالم. فالعالم كما يراه لا وجود له مع الحق، وقد نفى أي اتصال أو تشـــابه بيـــنهما، فكلٌ له رتبته ومرتبته. وإنّ وجود العالم ليس مستقلاً عن الحق بل أن وجـــوده قائم بالله، وهو صنعة الخالق، والصنعة لا تجاوز الصانع ولا تماثله ولا تقارنه فـــيقول: "ليس العالم مع الباري في وجوده، ولا بينهما بَونٌ يُقدّر، بل هو ارتباط ممكن بواجـــب، ومخلـــوق بخـــالق، فهو في الدرجة الثانية من الوجود، والباري في الدرجة الأولـــى، ولـــيس بيـــنهما رتـــبة مثاله ﴿ولله المثل الأعلى﴾[3]. الخيرين المتجاورين للجوهريـــن لـــيس واحد منهما في درجة الآخر، ولا بينهما حيّز، فيمكن بهذه النسبة أن

---

(1) الشعراني، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٤٩. (لعل الشعراني أخذ عن القاشاني في شـــرحـــه لفصـــوص الحكـــم بقوله بالحسبانية وأهل الحسبان وهم ما عنى بهم في شرحه بالسوفسطائية، فلعله يقصدهم بقوله هذا).

(2) الشعراني، مصدر سابق، ص.ص ٢٣٢-٢٣٣.

(3) سورة النحل، الآية: ٦٠ ك.

يكـــون الارتـــباط على التقريب، إذ العبارة لا تسع أكثر من هذا في هذه المسألة، وهذا مذهـــب ثالث لاح بين القدماء والأشاعرة فانتفى القدم عن العالم، ولا يقول به القدماء، وانـــتفى الـــتقدير الوهمـــي الـــذي تقدّره الأشاعرة بين الحق والخلق، ويثبت الحدوث والافتقار، وثبت العدم للخلق في وجود الباري"[1].

ويســـتدل مـــن هذا القول على نفيه الكامل لِقدم العالم والإقرار بحدوثه بطريقة مطلقـــة. كما يُرجع خطأ الفلاسفة هذا إلى تأويلهم لآيات الكتاب المبين إذ حكي عنه أنه قال: عملت على الاطلاع على السبب الذي من أجله دخل الغلط على الفلاسفة، فرأيت أن الغلـــط إنمـــا دخـــل عليهم من التأويل فهم لا يأخذون إلا عن إدريس عليه الصلاة والســـلام، وهـــو معصوم بلا شك، وعلمه بالله تعالى وبأحكامه، فدخل عليهم الغلط من قِـــبَل أنفســـهم لا مـــن قبل إدريس. فإن علماءهم صاروا يُؤولون كل شيء بلغهم مما تـــتوقف فيه عقولهم، فاختلفوا في معناه كما اختلف علماء الإسلام في تأويل شريعتهم، فأحلّ هذا شيئاً وحرم الآخر على قدر فهمه[2].

وجملـــة القول أن ما يراه ابن عربي هو أن العالم ممكن وكل جزء منه حادث وهو ليس مرتبة واجب الوجود لنفسه، وإنما هو واجب الوجود بغيره، إذ الخالق يطلب مخلوقاً وذلك تصديقاً لقول الغزالي أنه ليس ثمّة إلا رتبتان "قِدم وحدوث". فالحق تعالى لـــه رتـــبة القدم والمخلوق له رتبة الحدوث، فلو خلق تعالى ما خلق فإنه لا يخرج عن رتبة الحدوث مطلقاً.

ولمـــا كان مذهب وحدة الوجود يقتضي عدم القول بالممكن في مقابل الواجب لَزِمَ ذلك أن يفرّق ابن عربي بين مرتبة الإمكان ومرتبة الوجوب، فوجد أن لا ممازجة بيـــنهما، بـــل إن الممكـــن فـــي حالة إمكانه يكون موطنه العدم، ولا تبديل له إلا بفعل الاغـــتراب، فيخرج إلى الوجود ويتصف بهذه الصفة، على حين يتحدث عن موجودات بـــالقوة فيشـــير بذلـــك إلى مرتبة الإمكان حيث أن الممكن بذاته موجود في الأذهان لا يخرجه إلى الأعيان إلا فاعل مختار، فهو في الأذهان واجب الإمكان لا واجب الوجود

---

(١) ابن عربي، كتاب المسائل (الرسائل)، ص ٢٢.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٣٢-٣٣.

العينـــي ولا الذهنـــي، وهذه حالة العدم لأن واجب الإمكان معدوم ذهناً وعيناً، وموجبه يـــتقدم عليه ويختاره، ونفي ذلك يلزم ثبوت المعيّة. وما يراه ابن عربي في هذا المجال أنـــه مـــن المحـــال تصوّر كيفية إحداث المحدث في الوهم ممن يروم ذلك، إذ ليس له وسيلة للاطلاع على ذلك لأنه فوق طور العقل(١).

ولمـــا كانـــت الـــذات الإلهـــية لهـــا القدم، فينبغي أن يُبعد عنها فكرة مشاركة الموجـــودات لهـــا فـــي هذه الصفة لأنها صفة ذاتية، على حين أن الموجودات جميعها حادثـــة ولهـــا أصلها في العدم. وقد أشار ابن عربي إلى هذا الأمر باعتبار الموجودات ممكـــنات لم تظهر إلى الوجود إلاّ بكونها قابلة له، على حين أن الحق له الاقتدار على هـــذا الإيجـــاد لمالـــه مـــن صفة الوجود المرجّح على العدم. وفي ذلك مخالفة لآراء المتكلميـــن والحكمـــاء فـــي هـــذا المجال فلا يكتسب الوجود إلا من كونه قابلاً والحق مقتدراً. ولو زال القبول من الممكن لكان من المحال أن يقبل الإيجاد. يقول: "لو لم يكن اقـــتدار الحق لما وُجد عين هذا المعدوم الذي هو الممكن، فلم تظهر الأعيان المعدومة للوجـــود إلاّ بكونهـــا قابلة، وكون الحق قادراً، فظهرت الأعيان... فكما أن الممكن لا يـــزال قـــابلاً والحق لا يزال مقتدراً ومريداً، فيحفظ الممكن بقاء الوجود إذ له من ذاته العـــدم... فهـــذا الأمر أصل ضلال العقلاء وهم لا يشعرون لِمَ لَمْ يعقلوه، وهو سرّ من أســـرار الله تعـــالى، جهلـــه أهل النظر، وفي هذه المسألة يتبين لك قِدم الحق وحدوث الخلـــق، لكـــن علـــى وجـــه غير الذي يعقله أهل الكلام، وعلى غير الوجه الذي يعقله الحكمـــاء باللقـــب لا بالحقـــيقة. فإن الحكماء على الحقيقة هم أهل الله الرسل والأنبياء والأولـــياء، إلاّ أن الحكمـــاء باللقب أقرب إلى العلم من غيرهم حيث لم يعقلوا الله إلهاً، وأهل الكلام من النظّار ليسوا كذلك"(٢).

وخلاصـــة القـــول أنـــه بالرغم من قول ابن عربي بالممكنات أو الموجودات كتعيـــنات للذات الإلهية إلا أنه لم يجعل لها ظهوراً عينياً أو شهادياً في العالم الخارجي أيّ وجـــود حقيقي، إنما جعل وجودها وجوداً علمياً فقط، أي أنها ثابتة في العلم الإلهي،

---

(١) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢٠، ص أ.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٣.

فوجودهـا إذن هـو وجود بالقوة، وهي مفتقرة في وجودها إلى موجد يوجدها فتصير بـالفعل، وذلـك بفعـل الإرادة الإلهية، وكلمة "كن"، أي الحضرة التكوينية، فاتصاف الممكـنات بالوجود على هذه الحالة هو ظهور الحق بأعيانها، وذلك باستفادتها الوجود من الله من حيث وجوده، ولهذا فإن الممكنات جميعها هي أعيان ثابتة في علمه تعالى. فما حكمها؟ وكيف أوجدها الحق؟ ما حال العالم معها؟.

- **الأعيـان الثابتـــة:**

تعتـبر فكـرة الأعيان الثابتة من الأفكار البارزة في تصوف ابن عربي، وقد اسـتخدمها ليوضّـح بهـا تصوره للوجود على الحقيقة وهو "الله" وطريقه في ذلك هو الكشف حيث يرى بأن الحق نفسه كان الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، والعالم ليس إلاّ تجلـيه فـي صـور أعيان الموجودات الثابتة التي يستحيل وجودها دونه "فهو يتنوع ويتصـور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، ويكون هذا بعد العلم منا بأنه إله لنا"[١] وهـذه المعـرفة كما يراها ليست معرفة عامة بل هي معرفة خاصة بالعارف الكامل، وهـي المعرفة بالله لهذا النوع الإنساني فإنه "يعلم أن عين الحق هو المنعوت بالوجود، وأن أحكـام الأعيان العالم هي الظاهرة في هذا العين أو هو الظاهر بها".[٢] وعليه فإن الكلمـات جمـيعها هي الموجودات التي تعينت بالفعل بعد أن كانت كامنة بالقوة، وهي التـي يعنـيها ابـن عربي بالأعيان الثابتة، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها في العلم الإلهـي، وينسـب إلـيها الحدوث من حيث وجودها وظهورها الكوني. لذلك ربط بين وجـود الموجـودات ووجود الأعيان إذ أن وجود الموجودات لا يُدرك إلا عن طريق إدراك الأعـيان الثابـتة في العلم الإلهي، فالله يعلمها قبل وجودها، فكان علمه بها قديم فـيقول: "لولا أعيان الموجودات ما عقلناها، كذلك هي المادة لجميع الموجودات ظهرت بكمالهـا بظهـور الموجودات"[٣]. وعليه فالعلم كله لا يعرف من الموجودات التي هي كلمـات الله سـوى أعيانها خاصة. ويُقصر ابن عربي معرفة ذلك على فئة معينة من

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٨١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٤٢.

(٣) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٦.

العارفيـــن، فلا يعلم غيرهم ما أُريدت له هذه الموجودات لما خصهم به الحق من الفهم فـــي أمـــوره، والتمييز بينه وبين خلقه بما يشهدون فيه من قيام الموجودات به حيث له القيومـــية على أعيان الموجودات بما هي عليه من الكسب، إذ هو القائم على كل نفس بما كسبت و ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[1] وفي ذلك يقول: "فلولا الحق ما تميزت الموجـــودات بعضـــها عـــن بعض، ولكان الأمر عيناً واحدة كما هو واحد العين، فإن الآحـــاد كلها عين واحدة من حيث إنسانيتها... لذلك لم تزد كلمة الحضرة في كل كائن عنها على كلمة "كن" شيئاً آخر، بل انسحب على كل كائن عين "كن" لا غير، فلو وقفنا مـــع "كن" لم نر إلاّ عيناً واحدة، وإنما وقفنا مع أثر هذه الكلمة وهي المكوّنات، فكثرت وتعـــددت وتميزت بأشخاصها"[2]. وهذا عين ما أشار إليه الصدر القونوي في متابعته لابـــن عربي في إظهار حقيقة الوجود حيث قال: "بأن الوجود في حق الحق عين ذاته، وفيمن عداه أمر زائد على حقيقته"[3] فحصر بذلك القول بأن الوجود هو للحق فقط دون مشـــاركة له من الموجودات التي هي تعيناته، أو كما يسميها "الأعيان الثابتة" في علمه، ذلـــك أن حقـــيقة كل موجود هي عبارة عن نسبة تعيّنه في علم ربه أزلاً، ويسمى في اصـــطلاح المحققين عيناً ثابتة، وفي اصطلاح غيره ماهيّة، والمعلوم المعدوم، والشيء الثابت ونحو ذلك.

وقـــد يُـــتوهم من قول ابن عربي بالأعيان الثابتة في العلم الإلهي أنّ لها القِدم وأنهـــا تشـــارك الذات في قدمها. وهذا تناقض لا يقبله منطق ابن عربي ولا يتسق مع طبـــيعة مذهبه إذ أنه يؤكد حدوث هذه الأعيان وخلقها وإيجادها، وإن كان ينفي الخلق مـــن العـــدم المحض أو العدم المطلق ويثبت الخلق من العدم الإضافي أو النسبي فقط، ولكـــنه يعود فيؤكد فكرة خلق هذه الأعيان بالأمر الإلهي "كن" فيقول: "فالأعيان من كل ما سوى الله مخلوقة، موجودة، حادثة، والعبادة فيها ليست بمخلوقة، فإنها لهذا الأعيان، أعنـــي أعـــيان العـــالم في حال عدمه وفي حال وجوده، وبها صح له أن يقبل أمر الله

---

(١) سورة المدثر، الآية: ٣٨ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣٧٤.

(٣) النابلسي (عبد الغني)، مصدر سابق، ص ٣٠٥.

بالتكويــن مــن غــير تثبيط، بل أخبر الله تعالى أنه يقول له "كن فيكون" فحُكم العبادة للممكــن فــي حــال عدمه أمكن فيه منها في حال وجوده، إذ لا بد له في حال وجوده واســتحكام رأيــه ونظره لنفسه، واستقلاله عن دعوى في سيادة بوجه ما ولو كان ما كان، فيقتضي له من حكم عبادته بقدر ما ادّعاه من السيادة"[١].

وهكــذا يفــرّق ابن عربي بين ثبوت هذه الأعيان ووجودها إذ أنها لا تتصف بالوجود إلا بعد إيجاد الحق لها من الوجود العلمي إلى الوجود العيني، لأن الوجود نور والثــبوت ظلمة. ولما كانت هذه الأعيان في حال العدم وهو نقيض النور لذلك لم توجد وجوداً عينياً لثبوتها في العدم، وهذا ما عناه ابن عربي بأن أعيان الممكنات ليست نيّرة لأنهــا معدومــة وإن اتصــفت بالثبوت، لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور، وهو الوجــود المعلــوم لنا وهو وجود الحق وليس وجود الخلق المتمثل في الأعيان فيقول: "الحــق معلوم لنا من وجه، مجهول لنا من وجه، **﴿ألم ترَ إلى ربك كيف مدّ الظّل ولــو شاء لجعله ساكناً﴾**[٢]، فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هويّة الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات، فكما لا يــزول عنه باختلاف الصور إسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور إسم العالم أو إسم سوى الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم..."[٣].

ورغــم التباين في الرتبة بين الحق والأعيان فإن هناك ارتباطاً لا ينفصم عراه يقــوم على علاقة ضرورية بينهما، ويصف ابن عربي هذه العلاقة القائمة بين الواجب والعــالم بأنّهــا علاقــة إيجــاد للأعــيان الثابتة مع إثبات غناه عنها لأن الله غنيٌّ عن العالميــن. ولما كان وجود هذه الممكنات في علمه تعالى يتطلب نسباً تظهر فيها عينها فــي الوجــود، لذلــك يرى أنه "ما ثمّ موجود تستند إليه هذه النسب إلا واحد وهو الله الواجــب الوجــود لنفسه تعالى، فافتقرت إليه إضافات النّسب، وافتقرت الممكنات إلى

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٠٥.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٤٥ ك.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠٣.

النســب فافــتقرت إلــيه فهــي أشد فقراً من النسب، وهذا القول يدعو إلى إثبات قدرة أوجــدت هذه الأعيان من حالة ثبوتها إلى حالة الوجود، فإيجاد الأعيان إذن من قدرته تعــالى، واتصـــافها بالوجود في حضرة إمكانها، فهو لم يخرجها من العلم الإلهي إنما كســاها الوجود، فاتصفت به بعد أن كانت موصوفة بالعلم مع ثبوت العين في الحالتين، فهي في حالة إمكانها موجودة في علمه، وفي حالة وجودها موجودة فعينها ثابتة، ولكنّ الأعــيان لا تتقلب من حال إلى حال وإنما الأحوال تُلبسها إمكاناً، فتلبسها فيخيّل لمن لا علــم له أن العين انتقلت، فالأحوال تطلب الأسماء الإلهية لا أن الأعيان هي الموصوفة بالطلب"[1] وهكذا انتشر الوجود في العالم، فثبتت أعيان الموجودات بأسرها، فلا زوال لهــا، فذلــك هــو تجلي الوجود الإلهي[2]. وهذه الأعيان هي ما عبّر عنها ابن عربي بالحــروف العالــية وهي ذوات معلومات العلم الإلهي المعبر عنها بالأعيان الثابتة في علمــه تعالى حيث قال: "كنا حروفاً عاليات لم تُقرأ"، وقد أوّل الحديث القدسي بما يتفق وقوله بالأعيان الثابتــة في حديثــه عن الكنز المخفي، وأكّد أن وجود هذه الأعيان في العلــم إنما هي بمنحة إلهية. يقول: "وكنّا بك أعياناً ثابتة في العلم، ثم أبرزت صورة ما في علمك فإنه قديم لا تحلّه حوادث" وبهذا المعنى قول الشيخ: "الأعيان الثابتة في العلم الإلهــي مــا شمت رائحة الوجود". أي في العين[3]. وهذا ما دعا ابن عربي إلى ربط الأعــيان بالــنَفَس الرحماني مصدر كل وجود، فلولا نَفَس الرحمن ما ظهرت الأعيان، ولولا قبول الأعيان ما اتصفت بالكيان ولا كان ما كان"[4] وفي هذا دلالة واضحة على غــنى الله عــن كل شيء وهو القائل سبحانه ﴿إن الله لغنيٌ عن العالمين﴾[5] فهو لا يكتســب أيّ صفة بوجوده ولكن لا غنى له عن ثبوته لأن العالم في حال ثبوته يقع به

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤١٢.

(2) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٤.

(3) الـبكري (مصطفى)، كتاب السيوف الحداد، في أعناق أهل الزندقة والألحاد، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

(4) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٢٥.

(5) سورة العنكبوت، الآية: ٦ م.

الاكـــتفاء أو الاســتغناء عــن وجــوده لأنـــه وفّى الألوهية حقها بإمكانه، ولكن افتقار الممكـــنات وطلـــبها الوجود هو الذي أدّى إلى إخراجها من الثبوت إلى الوجود لتذوق حـــال الوجود كما ذاقت حال العدم، ولهذا كان سؤالها بلسان ثبوتها لواجب الوجود أن يوجــد أعـــيانها ليكون العلم لها ذوقاً فكان وجودها لنفسها لا له، فهو تعالى غنيٌّ عن العالميـــن. وقد نفى ابن عربي أن يكون وجود الأعيان دليلاً على وجود الحق وفي هذا إظهار الغنى المطلق للحق ولذلك قال: "فهو الغني عن وجودها وعن أن يكون وجودها دلـــيلاً عليه وعلامة على ثبوته، بل عدمها في الدلالة عليه كوجودها، فأي شيء أرجح مـــن عدم أو وجود حصل به المقصود من العلم بالله، فلهذا علمنا أن غناه سبحانه عن العالم أنه عين غناه عن وجود العالم"[1] ويصدق هذا القول في حق كل ممكن، إذ أن له عيـــناً ثابـــتة في الأزل، فلا يظهر وجوده الخارجي إلا بمقتضاها. هذا هو القانون العام فـــي تصوف ابن عربي فهو لا يحيد عنه ولا يتحول مهما اختلفت الأساليب التي يعبّر بهـــا عـــنه، فإذا قُدّر لشيء ما أزلاً أن يكون على نحو ما في الوجود، وطلبت طبيعته الوجود على نحو ما قُدِّر لها في ثبوتها تحقق في الحال، ويكون ذلك بسريان الحياة في الموجـــودات من الله تعالى، وسريان العلم أيضاً فيها ليكون الثناء منها على الله موجدها ولهـــذا قـــال تعـــالى: **﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾**[2] فالموجودات جميعها هي المقصودة بالشيئية، وهي التي قبلت شيئية الوجود على الحالة التي كان عليها في شيئية الثبوت. وهذا ما قرره ابن عربي حين أشار إلى هدا الوجود وللأعيان بأنها كانت على مـــا هـــي عليه في حال عدمها حينما قال: "وقد أعلمنا الله أنه خاطبها في حال عدمها بالـــنعوت التـــي لهـــا فـــي حال وجودها،... وهو الصادق المخبر بحقائق الأشياء، فما ظهـــرت أعيان الموجودات إلا بالحال التي كانت عليه في حال العدم، فما استفادت إلا الوجـــود مـــن حيـــث أعيانها ومـــن حيث ما به بقاؤها... فلا تزال الممكنات في حال عدمهـــا ناظـــرة إلـــى الحق بما هي عليه من الأحـــوال، لا يتبدل عليها حـــال حتـــى

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٠٣.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٤٤ ك.

تتصــف بالوجــود، فتتغير الأحوال للعدم الذي يسرع إلى ما به بقاء العين... إذ لــو زال لــم يــزل إلاّ إلــى الوجــود، ولا يزول الوجود إلا إذا اتصف العين القائم به هذا الممكــن الخــاص بــالوجود، فالأمــر بيــن وجود وعدم في أعيان ثابتة على أحوال خاصة..."[1].

يــرى ابــن عربــي أن التهيؤ أو الاستعداد شرط ضروري للظهور من نفس الأعــيان، إذ أنّ ظهورها يكون دائماً بحسب استعدادها الذاتي، فالأعيان التي توجد في علمـــه تعالى لا تعدو في ظهورها ما كانت عليه في حال ثبوتها، ولما كان كل موجود هــو مظهر من مظاهر الحق التي لا تحصى يتجلى فيه الحق، فإن هذا التجلي للخروج مــن الثبوت إلى الوجود يكون بحسب استعداد عين الموجودات فيه، ومن هنا يرى ابن عربــي أنـــه لا فرق في أن يقال: إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلانية على ســبيل المنّة، أو أن يقال إن عين ذلك الشيء اقتضت ظهوره بهذه الصفة، أي أنها من كســبه هو، والاستعداد مسألة خفية غير ظاهرة للعيان. وقد أشار إلى حقيقة ذلك فقال: "الاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه، ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث، وهو الحال، فالاستعداد أخفى سؤال، وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء. فهــم قد هيئوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم، ومن هؤلاء مــن يعلــم أن علــم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودهـــا، ويعلم أنّ الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به، وهو ما كان عليه فــي حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل"[2]. وقد انتقد ابن القيم الجوزي موقف ابــن عربــي هــذا زاعماً أنّ هكذا استعداد من الأعيان يقتضي عجز الله كما لو كانت الــذات قاصــرة عن الإيجاد والخلق على حسب مشيئتها وإرادتها بفعل كن[3]. ولفرط

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٤٨.

(٢) ابن عربي، فصوص الحم، ص ٦٠.

(٣) ابــن القيم الجــوزي ، نقــد العلم والعلمــاء (أو تلبيس إبليس)، القاهــرة، (بدون تاريــخ)، ص ٣٦٤.

إيمانه بموقفه من حكم القضاء ودوره في عملية الخلق فقد كان ابن عربي يردّ أمر كل موجود إلى قضاء الله، حيث أن الله قضى بأمر هذا الوجود للخلق، ولكن اختُلف في أمر ذلك: فمن قائل بنفيه وسبق وجود الأعيان له، ومن قائل به وأنّ به وُجدت الأعيان، ولهذا اعتبر ابن عربي "أن كل ما هو العالم فيه قضاء، فلا شيء أوسع من قضاء القضاء، ويعني عين ما ظهر فيه القضاء: هل هو من حكم القضاء أم لا؟ فمن جهل الأعيان الثابتة لم يجعل العين التي ظهرت فيه أحكام القضاء من أحكام القضاء، ومن علم أنّ أعيان الموجودات لها ثبوت في حال عدمها وتميز بجميع ما هي عليه جعل حكم القضاء على تلك الأعيان، فجرى عليها بالإيجاد فأوجدها، فكما جرى حكم القضاء على كل ما هو في الوجود من الأعيان بما هي عليه من التعريف، كذلك جرى حكم القضاء على الأعيان الثابتة بما ظهر من وجودها"(١).

ويميز ابن عربي بين القضاء والقدر، فالقدر هو تعين حدوث شيء من الأشياء على نحو ما هو عليه في عينه الثابتة في وقت معين، على حين أن القضاء هو حكم الله في الأشياء أن تكون على النحو الذي قُدِّر لها أن تكون عليه، وبهذا سبق القدر القضاء، ولكن الله ينفذ حكمه في الأشياء بحسب علمه بها، وعلمه بها راجع إلى ما تعطيه الأشياء نفسها مما هي عليه في ذاتها، فكان القضاء والعلم تابعان للمعلوم. وقد اعتبر ابن القيّم فكرة ابن عربي "أن علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها" أن في هذا نسبة الجهل إلى الله تعالى، فيرى أن المقرر في عقائد المسلمين أن علم الله ذاتي لا يستفيده من شيء آخر، على حين كان موقف ابن تيمية موقف المنكر على ابن عربي ما قال به من الأعيان الثابتة في العدم، بل اعتبره قولاً باطلاً. ولكن ابن عربي يرى أن سرّ القدر من أجلّ العلوم لأن العلم به يعطي الراحة الكلية للعالِم به. ويرجح أبو العلا عفيفي أن سرّ القدر هذا لديه إمّا الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة في الأزل من العلم القديم، أو كون الموجودات تظهر في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها"(٢). فالعلم بسر القدر إذن هو العلم بسرّ الوجود

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٥٤٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ١٦٥.

وحقيقـته لأن بـه ينكشف معنى الوجود، ومعنى شيئية الأشياء، وكيف ظهرت، وعلى الـنحو الذي ظهرت عليه، كذلك تتكشف به الصلة بين الحق وبين هذا النظام الوجودي الذي نسميه بالعالم، لذلك يعتبر سرّ القدر هو القانون المتحكم في الوجود.

وفيه يقول شعراً:

فالكـل مبتَـدَعٌ في عين موجده ... والحق مبتَدِعٌ لمـا بدا فظهـر
فالعيـن ثابتـة والذات ثابتـة ... وكون إبداعـه لما أتى فنظر،
فمـا بدت صور إلا لها سـور ... منها ومنه فبالمجموع كان أثر[1]

وهكـذا نرى أن ابن عربي متسق مع منطق مذهبه، إذ يجعل الوجود أثراً لوجهي الحقـيقة الوجوديـة الواحـدة ومظهـراً له، فأثر الحق وأثر الخلق ظاهران في صور الموجودات التي هي تجليات أو تعينات الحق تعالى. والذات قديمة فهي ثابتة في القِدم. كذلـك العيـن ثابـتة في علمه منذ القِدم. وهو في موقفه هذا بعيد كل البعد عن موقف المتكلميـن والفلاسـفة المعتمدين على العقل والنظر دون الكشف، فإذا كان المتكلمون يُـرجعون أمر الخلق إلى الانتقال، وأهل الفكر يُرجعونها إلى التعلقات، فإن ابن عربي يُـرجع الأمـر كلـه إلـى الكشف الذوقي والمعرفة الوجدانية القائمة عليها يقول: "أما انـتقالات العلـوم الإلهـية فهي الاسترسال الذي ذهب إليه أبو المعالي إمام الحرمين، والـتعلقات التـي ذهـب إلـيها محمد بن عمر بن الخطيب الـرازي، أما أهـل القَدم الراسـخة من أهل طريقتنا فلا يقولون هنا بالانتقالات، فإن الأشياء عند الحق مشهودة معلومـة، والأحـوال على صورها التي تكون عليها، ولها إذا وجدت أعيانها إلى ما لا يتـناهى، فـلا تحـدث تعلـق على مذهب ابـن الخطيب، ولا يكـون استرسال على مذهـب إمـام الحرمين. والدليل العقلي الصحيح يعطي ما ذهبنا إليه، وهذا الذي ذكره أهـل الله ووافقـناهم علـيه يعطـيه الكشف من المقام الذي وراء طور العقل، فصدق الجميع"[2].

وعلـى الرغم من قول ابن عربي بإمكان العالم وحدوث كل جزء من أجزائه، فإن بعضهم ينفي عنه هذا القول لأن مذهب وحدة الوجود كما يرون يقتضي عدم القول

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٤٠٦.
(2) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢١٠.

بالممكــن فـــي مقابل اله اجب، ذلك بأن الممكن قد يترتب عليه تحديد وجوده في زمان معين، فما موقف ابن عربي من فكرة الزمان؟ وهل هو حقيقة وجودية؟.

- نفي فكرة الزمان عن الوجود (نفي الحركة والتبدل):

ينفـــي ابن عربي عن الحق كل تعلق له بزمان، فلا يتقيد بماضٍ ومستقبل، بل إن الحـــق يـــدرك كل موجود سواء في حالة وجوده أو في حالة عدمه، ذلك أن فكرة الســبق بـــالعدم تؤدي بالضرورة إلى القول بوجود فكرة الزمنية وإيجاد المخلوقات في زمـــن معين. كذلك القول بالقبل والبعد قد يوحي بفكرة التقديم والتأخير في الزمن، لذلك فهـــو ينفي النِّسب الزمنية والإضافات التي لا طائل تحتها، إذ أن هذه جميعها تصورات مـــن صـــنع الإنسان وحده وفقَ حاجته ووفق ما يتطلبه منه وجوده دون أن يكون لها حقيقة واقعة، فليس للزمان إذن أثر في الحق لأن الأمور كلها معلولة له في حال ثبوتها ووجودهـــا، فـــلا زمان يقيدها، ولهذا ألغى فكرة الزمان عن الحق لعدم التناهي يقول: "لـــيس فـــي حق الحق نظرة زمان ماضي ولا مستقبل، بل الأمور كلها معلومة له في مراتـــبها بـــتعداد صورها فيها، ومراتبها لا توصف بالتناهي، ولا تنحصر ولا حد لها تقـــف عـــنده، فهكـــذا هـــو إدراك الحق تعالى للعالم ولجميع الممكنات في حال عدمها ووجودهـــا، فعلـــيها تنوعت الأحوال في خيالها لا في علمها، فاستفادت من كشف ذلك علماً لم يكن عندها، لا حالة لم تكن عليها"(١).

ويُلحـــق بنفـــي الزمان عن الحق نفي المكان أيضاً، باعتبار المكان من لواحق الأجســـام الطبيعـــية، فالـــزمان كما يراه أمر متوهم لا وجود له، لكن ظهوره ناتج عن حـــركات الأفـــلاك أو حركات المتحيزات إذا اقترن بها السؤال "بمتى"، إذ أن الحقائق أعطت من وقف عليها أن وجود الحق لا يتقيّد بوجود العالم لا بالقبلية ولا بالبعدية ولا بالمعـــية، لأن الـــتقدم الزماني والمكاني في حقه تعالى مُحال. ولهذا فهو لا يقول بقبلٍ وبعـــدٍ بحكم الوجود الواحد الذي لا تثنية فيه، فقال: "إذا انتفى الزمان عن وجود الحق وعـــن أول وجود العالم، فقد وُجد العالم في غير زمان، فلا تقول من جهة الحقائق أن الله قـــبل العـــالم لمـــا ثبت أن القبلية من صفات الزمان، ولا تقول أن العالم بعد وجود

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢١١.

الحــق، إذ لا بعديــة، ولا تقــول أن وجود العالم مع وجود الحق، لأنه تعالى موجد، مخــترع، وفاعل للعالم، ولم يكن العالم شيئاً، إلا أن الحق موجود بذاته والعالم موجود بــه.. إن الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا يتقيد وجود الحق مع وجود العالم بقبلية ولا معــيّة ولا بعديــة زمانية، فإن التقدم الزماني والمكاني في حق الله تعالى ترمي به الحقائق في وجه القائل به على التحديد، فإذا انتفى الزمان عن وجود الحق وعن وجود مــبدأ العالم فقد وُجد العالم في غير زمان، فلا تقول في جهة ما هو الأمر عليه أن الله موجود قبل العالم، إذ أثبت أن القبلية من صنع الزمان ولا زمان، ولا أن العالم موجود بعــد وجــود الحق، إذ لا بعدية مع وجود الحق، فإن الحق هو الذي أوجده وهو فاعله ومخترعه ولم يكن شيئاً"[١]. فيثبت بذلك القِدم للحق إذ لا قبلية زمنية قبله، فقد كان قبل أن يخلــق الخلق، وقد كان تعالى في عماءٍ ما تحته هواء وما فوقه هواء، وهو ما درج علــيه الصوفية في إثبات الوجود للحق قبل كل موجود، وكذلك قِدَمه، وهذا العماء هو أول مظهر إلهي ظهر فيه، وقد سرى فيه النور الإلهي كما أشار بقوله تعالى ﴿**الله نور السـموات والأرض**﴾[٢]، ومــا يراه ابن عربي في القول: "بأن الله تعالى كان قبل أن يخلــق الخلــق، ولا قــبله زمان" إنما ذلك عبارة للتّوصيل، تدل على نسبة يحصل بها المقصود في نفس السامع[٣] ولهذا تحدّد وجود الحق في عماء كما ورد في العبارة.

ولمــا كان الزمان يُعزى إلى نتاج حركة الأفلاك فإن ابن عربي يرى أن هناك أشــياء سابقة على وجود الفلك، فهي إذن خارج الزمان فيقول: "من قال الزمان حركة الفلــك؟ فقــد كانت أشياء ولا فلك"[٤]. والزمان كما يراه أيضاً مصاحباً لوجود الأشياء، ولــه الاستمرارية في ذلك بحيث أن الأشياء لا وجود لها دون الزمان، فيقول: "من قال الــزمان مقارنــة بين أمرين بمتى"؟ فلم يزل الزمان يصحب الأشياء، فلا معارضة في الاصطلاح..."[٥].

---

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٧٧ وما بعدها.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٥ م.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٩٢.

(٤) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، ص ١٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢.

ويعمـــد ابن عربي إلى تصور عملية حركة الأفلاك هذه التي كانت عاملاً من إنـــتاج الـــزمان، مبيـــناً أقسامها وتفريعاتها بحيث تتوالى الأيام والدهور كنتيجة حتمية لحـــركة فلـــك معيـــن يكون عاملاً في تحقيق هذا الأمر، وقد انتهى في مقولته إلى أن الـــزمان المتوهم غير المعلوم لأحد هو "الدهر" الذي نهى الله عن قول السوء فيه فيقول فـــي ذلك: "لما سبحت هذه الأنجم في أفلاكها، جعل الله لكل كوكب يوماً من أيام حركة فلـــك الـــبروج، سمى تلك الأيام زمناً تُعد به حركة الفلك، كما جعل حركة فلك البروج أياماً، كل حركة يوم تعدّ به حركة مدة الزمان المتوهم الذي يُتوهم ولا يُعلم ولا يُدرك، هـــو الدهـــر الـــذي نُهينا عن سبّه وقال الناهي: "إن الله هو الدهر(١)، فجعله إسماً من أسمائه، فله الأسماء الحسنى جل وتعالى"(٢).

ولما كان ذلك كذلك، فإنه يتحتم على العالِم ضرورة معرفة الزمان كي يفهم ما يعنيه الزمان بالنسبة للحق واستوائه وفي العروج والنزول وكل ما يأتي عن ذلك، لذلك فقـــد صـــور مـــا جـــاء في قوله تعالى عن هذه الأمور بصورة ترتبط ارتباطاً كاملاً بالـــزمان، موضحاً لمعناه لدى أرباب الأذواق والمواجيد وما هم عليه في كل آن فقال: "العالِم الأديب يُنزل الحق حيث أنزل نفسه لا يزيد عليه، ولكن لا بد أن يعرف الزمان، فـــإن زمان استوائه على العرش ما هو زمان نزوله إلى السماء، ولا زمان كينونته في العمـــاء، وقـــال: الحكيم إذن يصحب الحق ولا يحكم عليه زماناً خاصاً، ﴿**وهو معكم أيـــن ما كنتم**﴾(٣) فهو في العرش مع الحافين فيه، وفي تلك الحالة هو من النزول مع أرواح العروج والنزول، وفي تلك الحال هو في السماء يخاطب أهل الله، وهو في تلك

---

(١) الحديث: قوله ﷺ: قال الله عز وجل: "يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلّـــب الليل والنهار" أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب التفسير، جـــ٦، ص ١٣٣. وأخـــرجه أيضاً في باب لا تسبوا الدهر، جـــ٨، ص ٤١، من كتاب الأدب. كذلك في كتاب التوحـــيد وهو قوله (يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر... الحديث). وأخرج هذا الحديث أيضاً مسلم وأبو داود في الأدب، والنسائي في التفسير. وفي رواية مسلم بلفظ (يؤذينني ابن آدم يا خيبة الدهر...)، (الأحاديث القدسية، مؤسسة الإيمان، بيروت، ١٤١٢هـــ/١٩٩٢).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٠.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٤ م.

الحالة هو في الأرض أي موجود، هل ثمّ غير الله يوصف بهذه الصفات، ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو فأنى تُصرفون﴾[1]، إذن فإن كل موجود قائم بنفسه غير متحيز، وهو الممكن لا تجري مع وجوده الأزمنة ولا تُبطله الأمكنة"[2]. وهكذا ينتفي الزمان والمكان عن وجود الحق إذ لا يحق القول به لوجوده بذاته خارج كل ذلك. ويختلف ابن عربي في نظرته إلى الزمان بهذا المفهوم، اختلافاً كاملاً عن موقف الأشعري في رؤيته للزمان وتحديده لوجوده إذ أنه يرى في الزمان مسألة تقدير لا مسألة وجود، فيصح بذلك للممكن أن يتقدم على زمان وجوده أو أن يتأخر عنه، وهذا ما يرفضه ابن عربي ويُفسد أدلة الاشعري عليها مشيراً إلى ما أورده عن الزمان بقوله: "دلالة الأشعري في الممكن الأول أنه يجوز تقدمه على زمان وجوده وتأخره عنه، فالزمان عنده في هذه المسئلة مُقدَّر لا موجود، فالاختصاص دليل على المخصص، وهذه دلالة فاسدة لعدم الزمان، فبطل أن يكون هذا دليلاً. فَهلاَّ قال: نسبة الممكنات إلى الوجود أو نسبة الوجود إلى الممكنات نسبة واحدة من حيث ما هي نسبة لا من حيث ما هو ممكن، فاختصاص بعض الممكنات دون غيره من الممكنات دليل على أنّ لها مخصصاً فهذا هو عين حدوث كل ما سوى الله سبحانه وتعالى"[3] وبهذا يبطل ابن عربي رأي الأشعري إذ أنه لا مجال للقياس بين الواجب والممكن في تقدير هذا الزمان.

وعليه فمن المحتم أنه لا يعقل بين الواجب الوجود لنفسه وبين الممكن بَوْنٌ زماني ولا تقدير زماني، لأن الزمان من جملة الممكنات، إذ أن كل أمر وجودي فالحكم فيه كسائر الحكم في الممكنات، فالزمان وإن لم يكن أمراً وجودياً أي حسياً، نستطيع الحكم عليه، فإنه وجود عقلي فقط، أو نسبة وجودية حدثت بحدوث الوجود المعلول للحق حدوثاً عقلياً لا حدوثاً وجودياً. لقد اختلف الناس حول معقول ومدلول

---

(1) سورة الزمر، الآية: ٦ ك. ونص الآية هو: ﴿ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون﴾.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٥٣٤.

(3) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٣.

لفظــة الــزمان، لذلك يطلعنا ابن عربي على مدى هذا الخلاف، فالحكماء تطلقها بإزاء أمــور مخــتلفة وأكثرهم على أنه مدة متوهمة تقطعها حركة الأفلاك، والمتكلمون لهم وجهة نظر أخرى، فهم يطلقون لفظ الزمان بإزاء مقارنة أمر حادث بحادث آخر يُسأل عــنه بمــتى، أمــا العــرب فإنهم يطلقون لفظ الزمان على ما يريدون به تعيين الليل والــنهار، وهــو ما أشار إليه ابن عربي بأنه مطلوبه في هذا المجال، إذا الليل والنهار فصلا اليوم من طلوع الشمس إلى غروبها، وهو ما يسمى نهاراً، ومن غروب الشمس إلــى طلوعهــا وهو ما يسمى ليلاً، وهذه ناتجة عن حركة كبيرة من جرّاء تبدل حركة الأفلاك ونتوج الليل والنهار[1].

ولمــا كان وجود الزمان وجوداً عقلياً لا يُقدّر، عمد ابن عربي إلى وسيلة يحدد بهــا هذا الزمان في الوجود، ويقدّر الأمور بحسب جريانها في آناتها وظروفها الخاصة التــي تنحصــر فيها، فعمد إلى استخدام الوقت للتعبير عن آناة الزمان وتقديراته، فجاء اســتخدام الزمان بمعنى الوقت الذي تجري فيه التقديرات التي يقدّر بها الله على عباده إيجادهم وتصرفهم، فاعتبر "الوقت بأنه عبارة عن التقدير في الأمر الذي لا يقبل وجود عيــن مــا يُقدَّر، وهو الفرض، كما تُقدَّر أو تفرض في الشكل الكريّ أولاً أو وسطاً أو نهايــة... وقد جاء ذكر ذلك على لسان النبي ﷺ بأن الوقت فرضٌ مقدَّر من الزمان لما كــان الزمان مستديراً كما خلقه الله في ابتدائه فهو كما ذكر كالأكرة التي قال رسول الله ﷺ: "إن الــزمان قــد استدار كهيئته يوم خلقه الله"[2]. فذكر أن الله خلقه مستديراً، والأوقــات فيه مقدَّرة، فلما خلق الله الفلك الأطلس ودار... لم يتعين اليوم ولا ظهر له عيــن[3]. كما ميّز فيها بين محرّك ومتحرّك في فترة الزمان هذه موضحاً مدى تحديده للآنــاة التي تدور في الأوهام فيقول: "وأظهر هذا اليوم وجود الحركة الكبرى، وما في

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٨.

(٢) الحديــث: رواه مسـلم في صحيحه قال عن أبي بكر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض..." (مختصر صحيح مسلم، الحافظ المــنذري، ص ٢٧٠، تحقــيق ناصــر الدين الألباني، الطبعة الثانية، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م). كذلك ورد في رياض الصالحين للنووي برقم ٢١٣، ص ٧٧.

(٣) ابــن عربــي، الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (ف ١٥ – ١٦) ص ٥٤.

الوجــود العيني إلا وجود المتحرّك لا غير، وما هو عين الزمان، فرجع محصول ذلك إلــى أن الــزمان أمــر متوهم لا حقيقة له، وإذا تحقيق هذا، فاليوم المعقول المقدَّر هو المعــبر عــنه بالزمان الموجود، وبه تظهر الجُمُعات والشهور والسُّنون والدهور"[1]، وهــذه كلهــا لا وجود حقيقي لها إنما هي نسب وإضافات، والموجود الحقيقي هو عين الفلــك والكوكــب لا عين الوقت والزمان، وكل هذه الأوقات مقدّرات فيها، فليست هذه جمــيعها بحقــائق ثابتة في حدّ ذاتها، ولذا فهو يتجاوز ذلك إلى ما يُنعت به الحق على الحقــيقة مــن حيث قِدَمه فلا أولية له ولا آخرية إذ ﴿هو الأول والآخر﴾[2] فهو أزلي الوجــود، ولا يصـــدق هذا على أي موجود آخر لأنه موجود بإيجاد الحق له، فلا يقال لأي موجــود أنـــه وجد منذ الأزل، ومن هنا فرّق ابن عربي بين الأزل والزمان، فإن كان من نعوت الحق الأزل فإن الزمان من خصائص الإنسان لأنه الموصوف بوجوده في الزمان. وقد بيّن مدى ما بين مفهوم الأزل والزمان من تفاوت، بما خُص به الأزل من نعت إلهي، عن الزمان الذي لا دور له لدى الله الحق. فيحدد معنى كل ذلك بقوله: "بعــد أن علمــت مــا معنى الزمان والوقت فاعتبره – أي جزه واقطعه – إلى معرفة الأزل الــذي تنعــت به خالقك وتجعله له كالزمان لك، وإذا كان الزمان لك بهذه النسبة أمــراً نســبياً لا حقيقة له في عينه، فالأزل أبعد وأبعد من أن يكون حداً لوجود الله في قولــك وقــول من قال إن الله تكلم في الأزل، وقدّر في أزله كذا وكذا، ويُتوهم فيه أنه امتداد كما تتوهم امتداد الزمان في حقك، فهذا من حكم الوهم لا من حكم العقل والنظر الصــحيح، فإن مدلول لفظة الأزل إنما هو عبارة عن نفي الأولية لله تعالى، أي لا أول لوجــوده، بل هو عين الأول سبحانه لا بأولية تحكم عليه فيكون تحت إحاطتها ومعلولاً عنها، وفرق بين (ما يعطيه وهمك) وبين (ما يعطيه عقلك)"[3].

وجملــة القول أنه من المحال أن يتصف الناتج عن المعدوم بالأزل أو موجوداً أزلاً لأنــه موجــود عــن موجد أوجده، فيكون الأزل بذلك عبارة عن نفي الأولية عن الموصــوف بــه، وبهــذا يجزم ابن عربي أن العالم ليس أزلي الوجود، إذ أن وجوده

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٨.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣ م.

(٣) يحيى (عثمان)، الفتوحات، مرجع سابق، (ف ٤٣-٢٤)، ص.ص ٥٩-٦٠.

مســتفاد من واجب الوجود وهو الله، فإن الحق يقدّر وجود الأشياء من الأزل، ولا يقال أن الشــيء موجــود أزلاً فوجــود العالم والحالة هذه مقدّر أزلاً فقط، وعليه فلا يكون الأزل أمــراً مــتوهماً كما هو شأن الزمان، ولكنه ليس بأمر محقق أيضاً في رأيه، ولا يمكن حصر وجود الحق فيه كما يحصر الزمان وجود الخلق فيه، وفي ذلك يقول: "فقد ثبــت لــك التقدير في الأزل كما ثبت لك التقدير في الزمان، وأن الزمان أمر متوهم لا وجــود له، وكذلك الأزل وصف سلبي لا وجود له، فإنه ما هو عين الله، وما ثم إلا الله (والأزل) ما هو أمر وجودي يكون غير الحق، ويكون الحق مظروفاً له، فيحصره في كونــه ظــرفاً كما يحصرنا الزمان في كونه ظرفاً لنا على الوجه الذي ذكرناه"[١]. وقد تخيلت طائفة أن الأزل مثل الخلاء امتداد معقول، كما أن الخلاء امتداد في غير جسم، كذلــك الأزل امتداد من غير توالي حركات الزمان، ولكن ابن عربي يرد هذه الأقوال جمــيعها إذ لا يصـــح عنده توهم الأزل بأنه تقدير زمان، ولا أنه امتداد، لكن ما يراه المحققــون أن الأزل عــندهم حكمه حكم القِدَم، وهو نفي الأولية فهو نعت سلبي ليس بصفة أصلاً[٢].

ويتصـــل هـــذا القول بمسألة الوجود، وما يراه ابن عربي أنه لا يكون عن هذه الحقــيقة وجود، فيكون الزمان للممكن نسبة متوهمة الوجود لا موجودة، لأن كل شيء تفرضـــه يصح عنه السؤال بمتى، ومتى سؤال عن زمان، فلا بد والحالة هذه أن يكون الــزمان أمــراً مــتوهماً لا وجود له، وهو في قوله هذا يستند إلى ما ورد على لسان الحق، وما جاء به حديــث الرســول ﷺ، فيقول في حـــق الحق: "ولهـــذا أطلقه – أي الــزمان المتوهم – على نفسه فـــي قولـــه: ﴿**وكان الله بكل شيء عليماً**﴾[٣] و ﴿**لله الأمــر من قبل ومن بعد**﴾[٤]. وفـــي السُّنّة تقريـــر قـــول السائل: "أين كان ربنا قبل

---

(١) يحــيى (عــثمان)، الفــتوحــات، مرجــع سابــق، (ف ٢٧)، الجزء الخامس والثلاثــون، ص ٦٠.

(٢) ابن عربي، كتاب الأزل (الرسائل)، ص.ص ٦-٧.

(٣) سورة الفتح، الآية: ٢٦.

(٤) سورة الروم، الآية: ٤ ك.

أن يخلـــق خلقـــه"[١]. ولـــو كان الزمان أمراً وجودياً في نفسه ما صح تنزيه الحق عن التقييد إذ كان حكم الزمان يقيده، فعرفنا أن هذه الصيغ ما تحتها أمر وجودي"[٢].

وبهذا يثبت الأزل للذات والقدم، فالحق قديم لا أول لوجوده، لأنه يستحيل عليه المســبوقية بــالعدم، وقد جاء في قوله عزّ وجلّ بأنه ﴿هو الأول والآخر﴾[٣] فلا بد أن أوليـــته المقصـــودة هنا ليست هي المعنى المستفاد من أقواله بأن الحق قديم أي لا أول لوجـــوده، إنما المقصود بها أنه مبدأ الوجود والأصل الذي صدر عنه كل موجود، ومن هـــنا جـــاء تميـــيزه بين الأولية والآخرية من حيث الوجود فنقول في حقه تعالى: "فلا تنسب إليه الأولية مع كونه الأول، ولهذا قيل فيه الآخر، فلو كانت أوليته وجود تقييد لم يصـــح أن يكون الآخر للمقيد، لا، لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية، فلا آخر لهـــا، وإنمـــا كان آخر لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا، فهو الآخر في عين أوليته، والأول في عين آخريته"[٤] والمقصود من قوله بالأخرية هو رجوع كل موجود في أخر أمره إلى الله تعالى كما قال ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾[٥] ولهذا قال فهو الأول فـــي عيـــن آخريـــته أي أن أولـــية الحق وآخريته يرجعان إلى أمر واحد وهو افتقار الموجودات إليه.

كذلـــك من وجه آخر فإن ما يسمى به الحق أزلاً بأنه الظاهر والباطن لما جاء فـــي تسميته نفسه وهو ﴿الظاهر والباطن﴾[٦]، فإنه كما كان الأول والآخر فإنه أيضاً ظاهر كل أمرٍ وباطنهُ، وقد أشار إلى ذلك رمزاً في ترجمان الأشواق إذ قال:

مـــا عَسْعَسَ الليلُ إلاّ جاء يعقبه نفّس الصبح معلومٌ من الحِقَبِ[٧]

---

(١) الحديـــث: أخرجه الترمذي في جامعه في التفسير وابن ماجه في المقدمة ورواه البخاري في توحيده وأحمد في مسنده، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن. سبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٨٠.

(٣) سورة الحديد، الآية: ٣.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٥٤.

(٥) سورة هود، الآية: ١٢٣ ك.

(٦) سورة الحديد، الآية: ٣م.

(٧) ابـــن عربـــي، تـــرجمان الأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن نجم الدين الكردي، القاهرة، ١٣١٨هـــ/١٩٦٨م، بيروت، ص ١٦٩.

ويعنـــي بذلك أنه "ما يبطن أمر إلا ويظهر مقابله، ولا يظهر أمر إلا ويبطن مقابله أبد الآبــاد. ولا ســيما وقـد سمي الحق أزلاً بأنه الظاهر والباطن، ولا يحمل على محمل النسب والإضافات، هذا هو النظر العقلي من طريق التنزيه، وإنما ينفي أن يُحمل على أنه أمر ذاتي، هو عين المطلوب الموصوف بالوجه الذي يليق وتعرفه من نفسه"[1].

وجملــة القول، فإن ما نراه لدى ابن عربي أنه لا وجود للزمان بمعناه المادي المعـروف، إنما توهمه العقل بفعل تحديده لوجود الموجودات، وتكوين الكائنات، وهو فـي حق الحق لا زمان، لأنه تعالى أزلي لا أول له كبداية ولا آخر له كنهاية، إنما هو الوجود الذي به تحقق وجود كل موجود، فتعين بذلك الوجود للموجود بالوقت تمييزاً له عـن موجود آخر. فكان وجوده في الزمان، أما أزلية الحق فلا تتطلب الزمان وينتفى عـنها كـل تحديد بالوقت والأوان، فلا قبلية ولا بعدية تحده، ولا معية تربطه بوجود المحدثــات، بـل هــو الذي أوجدها من علمه العيني إلى علمه الوجودي بعد أن كانت مقـدرة أزلاً في علمه تعالى: ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم**﴾[2].

بعـد أن عرضـنا لمذهب ابن عربي في جوانبه المختلفة ما يتعلق منها بالحق مـنفرداً ومـا يتعلق بالخلق، أو ما يتعلق بالحق والخلق معاً باعتبارهما وجهي الحقيقة الوجوديــة كمــا يرى ابن عربي في مذهبه، نتساءل: ما دور الإرادة الإنسانية في هذا المذهــب؟ ومــا معــنى الحرية الإنسانية في عالم خاضع بكليته لقانون الوجود العام، وصادر عن الله؟ وهل يقوم مذهبه على الحرية أم أنه من القائلين بالجبرية؟.

رابعاً: الجبريـــة أو الحتمية في مذهب ابن عربي:

تظهــر الجــبرية عــند ابن عربي من خلال مواقفه الأخلاقية التي نشأت عن نظريــته فــي وحدة الوجود. ولكنها ليست جبرية مادية منفصلة عن العقل كلياً بل هو نــوع مــن الانســجام الأزلي بين ذات فاعلة وذوات منفعلة خاضعة لها، فهي لا تشبه جــبرية غــيره من المسلمين التي تفترض وجود الله والعالم لأنه يدين بحقيقة وجودية

---

(١) ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ١٦٩.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣م.

واحدة بعيدة عن الثنوية، فلا يقارب رأي الأشعرية الذين يقولون بأن الله خالق للإنسان وأفعالــه، ولا رأي الجهمية التي تفترض وجود قوة عليا مسيّرة للعالم وهي "الله"، ولكن جبريته مؤداها أن نظام الوجود القائم وما طُبعت في جبلّته من قوانين ليست إلاّ قوانين إلهــية وطبيعية معاً، وهي التي تقرر مصير العالم في كل لحظة، فالتسليم بهذه القوانين دفــع الصــوفي إلـــى الرضى المطلق لقضاء الله وقدره. ومحاولته التخلّص من ربقة العــبودية الشخصــية ليحقق في نفسه الوحدة الذاتية مع الحق[1]، إذ لا يتأتى للعبد أي تصــرف مــن ذاته بل عن أمر إلهي لأن كل شيء مقيد بما كانت عليه عينه في حال ثــبوتها، ولا يســتطيع الفُكــاك عنه، فكل شيء يجري بمقتضى قانون الجبرية الأزلية فــيقول: "فمــتى تصرّف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار"[2]. فيقتضـــي هــذا الاعتقاد بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً شريراً أو خيّراً، وفقاً لما طبعــت علــيه عيــنه الثابتة في العلم القديم[3] وهكذا فكل شيء في عالم هذا الإنسان يخضــع لقــانون الجــبرية الأزلية، حتى الاعتقادات والطاعات والمعاصي والتصرّف بالعقل في العالم وعدم التصرف فيه.

والرضـــى المطلق بالقضاء والقدر لدى الصوفي ناشئ عن قناعته الخاصة بما وُجــد عليه في علم الحق، ويفرق بين معنى القضاء والقدر الذي هو تعيين وقوع شيء علـــى ما هو عليه في وقت محدد، وأن القضاء يتمثـــل في حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هي عليه في ذاتها على نحو ما عرفتها منذ الأزل[4]. إذن فكل شيء وجد على الصـــورة التـــي وُجــد عليها في عينه الثابتة، لذلك فإن الله لا يغير من ذلك شيئاً، لأن إرادتــه تقصــر عــن المستحيل، ولهذا قال عزّ وجل: **﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾**[5] وقوله: **﴿وما أنا بظلّام للعبيد﴾**[6].

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، تعليقات على الفصوص، ص ٢٢.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٢٩.

(٣) الطويل (توفيق)، مقال عن فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري لمحي الديــن بــن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر، دار الكاتب العربي، مصر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ١٦٥.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٥٥.

(٥) سورة النحل، الآية: ١١٨ ك.

(٦) سورة ق، الآية: ٢٩ ك.

ومما يراه ابن عربي أن الإرادة الإلهية إنما يراد بها العناية الإلهية أو الأمر التكويني الذي يشبه في مذهبه القانون العام الذي يحكم الوجود، وبمقتضاه يسير كل شيء في الكون، حتى أفعال الإنسان تجري وفاقاً له، فيكون والحالة هذه أن كل ما يبدو من خير أو شر مقدّر أزلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه أي بما كانت عليه في ثبوتها، وينشأ عن هذا الخير أو الشر أخيار مهتدون وأشرار ضالون، وهذا لا يغيب عن علمه تعالى، فهو يعلم الأشياء على ما هي عليه، ويريدها كما يعلمها(١). فأفعال الناس جميعاً تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية وإن خالف بعضها أوامر الله التكليفية، كما أن فعل الإنسان يصدر عن نفسه وذلك بمقتضى طبيعته والقوانين التي تحكمه، وهي منذ الأزل ثابتة في علمه تعالى غير متغيّرة، حتى أن الله نفسه لا يملك تغييرها لِمَا اقتضته مشيئته وإرادته أزلاً، وإذا اختار العبد فعلاً من الأفعال الممكنة فالله يريده منذ الأزل. وهكذا فإنا نرى أن عناية الله قد اقتضت أن تحقق أفعال الناس على نحو ما استقر في أعيانها الثابتة، بمعنى أن الإنسان إذا أتى خيراً جاء هذا عن استعداده الأزلي لإتيان الخير، وإذا أتى شراً صدر هذا عن استعداده لإتيان الشر. وجنى العبد في الحالين ثمرة عمله أي ثمرة ما فُطر عليه منذ الأزل(٢).

والجدير بالذكر أن العبد في كل أفعاله وما يصدر عنه سواء كان عمل خير أم شر، فهو يطيع الإراد الإلهية لأنه لا يأتي منها ما يطابق إرادته الإلهية، فإن أتى فعلاً طابق الأمر الإلهي أو النهي الإلهي كان طاعة أو خيراً وإلا كان معصية أو شراً. ومن أجل هذا جاءت كل المعاصي والشرور بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين(٣). وهذا يناقض رأي المعتزلة: فيما رأوه أن الإنسان خالق لأفعاله، وقد بين النسفي حقيقة قولهم قائلاً: قالت المعتزلة أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه، خيراً أو شراً، لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى، وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١١٨. (انظر أبو العلا عفيفي في التعليقات، ص ٦٢).

(٢) المصدر السابق، ص ٤١. (انظر أبو العلا عفيفي في التعليقات، ص ١٦٣).

(٣) المصدر السابق، ص ٩٨. (انظر أبو العلا عفيفي في التعليقات، ص ١٠٣).

فأفعالـــه لـــه مخلوقة من جهته[١]، لذلك يرى المعتزلة أن ما يصدر عن الله فعل واحد، وهو مصلحةٌ وخيرٌ فقط، وهذا ما أشار إليه الكعبي في مقالاته: "أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد"[٢]. أما غير ذلك فلا يصدر عنه.

ورغـــم ما نسبه المعتزلة للإنسان من إرادة واختيار، وأنه خالق لأفعاله خيرها وشرها، فإن موقفهم من مشكلة الجبر والاختيار هو مضاد لهذا الموقف، فيذهب الجهم بن صفوان إلى نفي القدرة عن الإنسان أصلاً فقال: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له، ولا إرادة له، ولا اختيار، إنمـــا يخلق الله تعالى فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعـــال مجـــازاً كما تنسب إلـــى الجمادات[٣]، فكـــل شيء عند الجبرية مقدر أزلاً، وهـــم يســـتندون فـــي ذلك إلى شواهد نقلية فيقولون، ليس للعبـــد استطاعة، والعبـــد مجبور على الكفر والإيمان، يدل عليه قوله تعالى: **﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء﴾**[٤].

ويقـــارن ابـــن عربي بين الإرادة الإلهية والمشيئة الإلهية وما يترتب على كل مـــنها مـــن نتائج، وما بينها من مباينة وتمايز في متعلقاتها، إذ أن ما يريده الله غير ما يشـــاؤه، فمـــتعلق الإرادة يشتم منه رائحة الجبر، على حين يظهر الاختيار مع المشيئة فيقول: "إن الإرادة تعلّق المشيئة بالمراد، وهو قوله تعالى:**﴿إنما قولنا إذا أردناه﴾**[٥] هـــذا تعلـــق المشـــيئة. وقـــد ذهب بعض أهل الطريق إلى أن المشيئـــة هي عـــرش الـــذات... أي بالذات ظهر كون المشيئة ملكاً لتعلّق الاختيار بها، فالاختيـــار بالـــذات مـــن كونهـــا إلهاً فإن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعـــل، وهو التـــردد الإلهي فـــي الخبر

---

(١) النسفي (أبو المعين)، بحر الكلام، بمجموعة الرسائل، مطبعة كردستان، ١٣٢٩هـ/١٩١١م، ص ٤٠.

(٢) الكعبي: (كتاب) المقالات في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، ص ٦٣.

(٣) الشهرســتاني، الملـــل والنحل بهامش الفصل لابن حزم، تحقيق سيد كيلاني، الجزء الأول، القاهرة، سنة ١٩٦١، ص ٨٧.

(٤) سورة النساء، الآية: ١٢٩م.

(٥) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

الصحيح "ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نسمة عبدي المؤمن يكره الموت"(١)..."(٢).

كذلك نراه من جهة أخرى يربط بين العلم والمشيئة، فالعلم الإلهي هو صفة للذات من كونها عالمه، وعلمها قديم، وعلم الله بالأشياء لا يتبدل ولا يتغير لأنه من هذا القبيل،ولهذا كان حكم ما سبق به العلم تظهر عليه رائحة الجبر لأنه لا تبديل ولا إلغاء بل هو واقع فعلاً لما اقتضته الإرادة الإلهية فيقول: "والعلم للذات من كونها ذاتاً، ولهذا تظهر رائحة الجبر مع العلم، ويظهر الاختيار مع المشيئة، فما حكم وسبق به العلم لا يتبدّل عقلاً ولا شرعاً ﴿**وما يُبدّل القول لديّ**﴾(٣). ولرائحة الجبر فيه أعقبه: ﴿**وما أنا بظلام للعبيد**﴾(٤) لئلا يتوهم متوهم ذلك، إذ كان الحكم للعلم منه فلا أخذٌ بما هو عليه مجبور غير مختار. ومن علم ما ذكرناه من تجلي الحق في مرآة العدم لظهور صور أعيان الممكنات على صورة الوجوب هان عليه هذا كله، وعرف أصله واستراح راحة الأبد، وعلم أن الممكن ما خرج عن حضرة إمكانه لا في حال وجوده ولا في حال عدمه، والتجلي له مستصحَب، والأحوال عليه تتحول وتطرأ فهو بين حال عدم وحال وجود، والعين هي تلك العين، وهذا من العلم المكنون الذي قيل فيه: "إنّ من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به لم يُنكره إلا أهل الغرة بالله"(٥).

وإذا كانت الجبرية تظهر الاختيار مع المشيئة، إلا أن هذا الاختيار يكون أحياناً أمراً متوهماً فينتفي معه أي اختيار، ويجعل من المشيئة الإلهية حكماً إلهياً لا انفكاك

---

(١) الحديث: رواه البخاري من حديث أبي هريرة، (فتاوى ابن تيمية، مجلد ٨، ص ١٢٨)، ورواه أحمد والحكيم وأبو يعلى والطبراني وأبو نعيم وابن عساكر عن عائشة أم المؤمنين، والطبراني في الكبير عن أبي إمامة، والقشيري من الرسالة عن أنس، (الحديث صحيح، ثابت، كذلك أخرجه ابن عربي في مشكاة الأنوار ٧٧، رقم ٩١).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص.ص ٦٢-٦٣.

(٣) سورة ق، الآية: ٢٩ ك.

(٤) نفس السورة السابقة ونفس الآية.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٣.

الحديث: سبق تخريجه.

عنه لأي شيء لأنه ليس لها إلا أمراً واحداً في الأشياء وذلك بحكم وجود العين الواحدة التـــي لا وجود لأي ممكن معها، فهي متفرّدة عنه لأن الإمكان أمر وهمي، وإن مشيئة الحــق فــي الأمــور عين ما هي الأمور عليه، فلا تبديل ولا تغيير للأمر الإلهي أبداً. فــيقول: "إن غاية الأمر الإلهي أن يكون الحق سمع العبد وبصره، بل جميع قواه، قال تعالى: "فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده. الحديث..."[١]. فأثبت بالضمير عينه عبداً لا ربوبــية له، وجعــل ما يظهر به، وعليه، ومنه، أنّ ذلك للحق تعالى لا للعبد... فإن قــالوا أن الإمكان جعلنا أن نقول ما نقول قلنا: الإمكان حكم وهمي لا معقول، ولا في الله ولا فــي المســمى ممكــناً فإنه لا يعقل أبداً. هذا المسمى ممكناً لا مرجحاً، وحالة الاختــيار لا تعقّل ولا ترجيح،... فما ثمّ إلا واجب بذاته أو واجب به، فمشيئة الحق في الأشياء واحدة"[٢]، ويقول شعراً:

والحق ليـــسَ إلاّ مشيئتـــــــه	وحيدة العين لا شـــــرك يثنيهـــا
والاختيـــار محال فرضه فـــإذا	أتـــى فحكمه لإمكـــان تدريبهـــا
فلا تزال على الترجيـــح نشأتـــه	والله بالحال أخفى نفســـه فيهـــا
فزال من علمنا الإمكان عن نظر	في الممكنات فيبديها ويخفيهـــا[٣]

وهنا يربط بين أمر الإمكان والاختيار بحكم أنهما أمر واحد بالنسبة للمشيئة الإلهية من حيث بقائهما أو زوالهما، إذ العين تظل على ما هي عليه من الوحدة والثبات دون تغير أو تــبدل فــيقول: "وإذا زال الإمكـــان زال الاختيار، وما بقي سوى عين واحدة، لأن المشــيئة الإلهية ما عندها إلا أمر واحد في الأشياء، ولا تزال الأشياء على حكم واحد يتعين من الحكمين، فما الأمر الذي توهمه القائل بالإمكان، فثبت أنه ما ثمّ إلا حق لحق وحــق لخلق، فحق الحق ربوبيته، وحق الخلق عبوديته فنحن عبيد وإن ظهرنا بنعوته، وهو ربنا وإن ظهر بنعوتنا، فإن النعوت عند المحققين لا أثر لها في العين المنعوتة...

---

(١) الحديـــث: رواه الــبخاري وأحمـــد والترمذي وأبو يعلى والطبراني، الحديث صحيح ثابت. (انظر رياض الصالحين، ص ٥٥). سبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٦٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٦٨.

فمشـــيئة الحـــق في الأمور عين ما هي الأمور عليه... فهو لا يقبل التبديل، فهو غير مشاء بمشيئة ليست عينه، فالمشيئة عينه، فلا تابع ولا متبوع، فتحفّظ عن الوهم فإن له سلطاناً قوياً في النفس يحول بينها وبين العلم الصحيح الذي يعطيه العقل السليم"[١].

واســـتناداً إلـــى كـــل ما جاء به ابن عربي، فهو يخالف آراء علماء الكلام من المعـــتزلة والأشـــاعرة علـــى حد سواء حول خلق العبد لأفعاله وغير ذلك، فالمعتزلة وجـــدوا أفعال العباد للعباد، فما جعلوهم شركاء، إنما أضافوا الفعل إليهم عقلاً وصدقهم الشرع في ذلك. كذلك الأشاعرة وجدوا فعل الممكنات جميعها من غير تقسيم لله تعالى عقـــلاً وســـاعدهم الشرع على ذلك، وإن كانت حجج المعتزلة في هذا الأمر أقوى في الظاهر، لكن ما ذهبت إليه الأشاعرة هو أقوى عند أهل الكشف من أهل الله. ورغم أن كلتا الطائفتين موحدة، إنما قول المشرك لا يؤخذ به لكون الموجود لا يتصف إلا بإيجاد واحـــد، والقـــدرة الإلهـــية ليس لها في الأمر سوى إيجاد الأعيان. وهكذا ينتفي وجود موجـــود بوجوديـــن إذ لا يمكـــن التعلق بقدرتين لإيجاده، فلكل منها دورها في إعطاء الوجـــود للموجـــود بحيـــث لا تعارضه الأخرى ولا تترك فيه من أثر مبطل إذا حققت الشـــركة فـــي الفعـــل، ولهذا يرى في الحركة التي يتم بها ذلك إنما هي حركة طبيعية اختـــيارية كي يتم بها إظهار الأسرار عن الأمر الإلهي. وأن سبب وجود كل شيء هو نتـــيجة صـــدور ذلك الأمر الإلهي في عالم الأنفاس[٢]. ولقد أشار ابن عربي إلى هذه الجبرية بقوله:

حُيّرت فـــي حيـــــرة صـــدرت ... ليـــت شعـــري ثمّ مـــن لا يحار
أنـــا مجبـــور ولا فعـــل لـــــي ... والذي أفعلـــــه باضطـــــــرار
أنا إن قلـــت أنـــــا قـــــال لا ... وهـــو إن قـــال أنـــا لا يغـــار
والـــذي أسنـــد فعلـــي لـــــه ... ليس مـــن أفعالـــــه بالخيـــار
فأنا وهـــــو علـــــى نقطـــــة ... ثبتت لسرٍ ليس لها من قرار[٣]

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٦٨.
(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٣٢.
(٣) المصـــدر الســـابق، الجزء الثاني، ص ٨٠٢. وأنظر أيضاً كتاب الجلالة (الرسائل)، الجزء الأول، ص ٢.

فهذه صورة العبد المجبور على الفعل، فهو في منزل الحيرة ومقام الغيرة، ذلك أن العدم يتصف بالكينونة وهذه نقيصة له، كما يتصف الحق بجعل الموجودات في العدم وخلق العدم بحيث أن يقال فعل الفاعل لا شيء. وهذا النفي لا يشير إلى فعل: "فلا شيء يكون فعلاً، وقد نسب الحق هذا الأمر إليه فقال: ﴿إن يشأ يذهبكم﴾، فيلحقكم بالعدم، ﴿ويأتي بخلق جديد﴾[1] وفي هذا نرى كيف أضيف الإلحاق بالعدم إلى المشيئة ولم يضيفه إلى القدرة التي يرجع إليها أمر الخلق والجعل بها"[2].

وتؤكد هذه الجبرية على ضعف المخلوق أمام الخالق، إذ لا حيلة له في فعل شيء، فينتفي عنه الفعل لأن الفاعل هو الله، بل هو الخالق لأفعاله، وما ثمّ إلا الله" يقول:

تعجبت من تكليف ما هو خالق ... له وأنا لا فِعْلَ لي فأراه
فيا ليت شعري من يكون مكلفاً ... وما ثمّ إلا الله فليس سواه[3]

فإسناد الفعل إلى الخالق وتعطيل الإرادة الإنسانية كما يظهر في مذهب وحدة الوجود هو من باب التوحيد ليس إلا. إذ أن مردّ كل أمرٍ إلى الله. وما يريده العبد لا يقع ولا يتحقق إلا بموافقة الإرادة الإلهية ووفق ما تقضي به مما يتوجب معه القول بالقضاء والقدر. إذ أن ما يقضي به الله ويقدره هو المحقّق فعلاً وكل ما عداه فهو وهم يرسمه الخيال. فابن عربي هو إمام في هذه المسألة لأنه يسند كل فعل إلى الله باعتباره الفعّال لما يريد، وفعل العبد مرتهن حدوثه ووقوعه بما قدّر به الله أزلاً وقضت به مشيئته وإرادته، ولهذا فقول ابن عربي "إن الله تعالى أراد من العالم ما هم فاعلوه، وهم مع ذلك غير مجبورين فيما يختارونه"[4] قول يسمح للعبد بالتحرك والاختيار، لكن ضمن دائرة محددة لا يمكن اجتيازها إلى خارج حدودها، وهذا يستدعي التمييز بين فعل العبد وفعل الرب لما بينهما من فارق الإحداث لها، ويطلعنا على هذه الفوارق

---

(١) سورة فاطر، الآية ١٦، ونص الآية هو: ﴿إن يشأ يذهبكم ويأتي بخلق جديد﴾.
(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٨٠٣.
(٣) ابن عربي، كتاب الجلالة (الرسائل)، ص ١٢.
(٤) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢١، ص.ص أ – ب.

فـيقول: "إن الله أبدع العالم، وأعني به ما سوى الله، وذلك لحكمة من أجلها كان ما لم يكن، والعالم محل الأضداد من خير وشر، وحلو ومر، مثل ذلك والكل مراد الله تعالى إذ لا يتصـور أن يكـون ما لا يريد، أو أن لا يكون ما يريد كونه، فإن قيل: قد يريد العبد أموراً فتكون بإرادة العبد، وإن لم يرد الرب وقوعها ولم يرد أيضاً أن لا وقوعها قلـنا: إرادته تعالى أن يكون العبد مريداً في بعض الأمور، وقد علم الله ما يريده العبد فلـم يمـنع وقوع ذلك الأمر بعينه مراد لله ولكن بإرادة زيد، فزيد غير مجبور عليه، وليس الأمر مفوضاً إليه"[١].

ولكـن بالرغم من حصر الأفعال جميعها في يد الخالق، يحاول ابن عربي أن يثبـت للعـبد فعلاً وإرادة إذ أن ما يكسبه الإنسان يكون باختياره ويحاسب عليه، ولكن هـل يكـون المختار مجبراً ضمناً على عمله أم أنه اكتسب عمله بإرادته ودون تدّخل الإرادة الإلهية في ذلك؟ والكسب كما يراه عبارة عن اختيار القلب لا عن مطلق الفعل، وفـي هذا قوله عز وجل: ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾[٢]. فهو إذن يحدد موقفـه من هذا الكسب وما له من صلة بالاختيار المرتبط بإرادة العبد رأساً، لأنه مبدأ الفعل، ولكن إذا قيل: "أنه تعالى جبر المختار على أن يختار هذا بعينه فقد عاد الاختيار جـبراً، وهـو محال لغة وعقلاً". ولكنه يحدد دور العبد في هذا الاختيار وموقف الرب مـنه فـيما يتصوره من تحليل للموقف واختياره لفعله فيقول: "إرادته أن يكون المختار مخـتاراً، وعلم ماذا يختار فلم يمنع وقوعه، فصار الواقع بعينه مراداً للرب لكونه علم ولـم يمنع، وكسباً للعبد لكونه لم يعلم مراد الرب فاختار، فقد بان أنه متى أراد العبد ما أراد الله وقوعـه بفعـل مـن العبد كان العبد هنا مكتسِباً، ومتى فعل العبد ما أراد الله وقوعـه بفعل من العبد فوقع بغير إرادة من العبد له لم يكن مكتسباً، بل العبد حينئذ إما مجـزيّ بذلك الفعل الواقع منه لما تقدم أيضاً منه، وإما مجبور عليه لحكمة أرادها الله

(١) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢١، ص. ص أ – ب.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢٥م.

مـــنه، والمجـــبور غـــير مؤاخـــذ إلا أن يكون ذلك الجبر أيضاً جبراً كقوله: ﴿ونقلّب أفئدتهم﴾[1] وتمامه، ويتحقق ذلك من فهم قوله تعالى: ﴿من كان يريد العاجلة﴾[2]"[3].

وقد يفهم البعض من قول ابن عربي بالاختيار من قبيل النظر إلى العبد معرّى عن علّته وسببه، مما قد يوهم القول بالوجود الذاتي وذلك من حيث قوله في اعتقاد أهل الاختصـــاص "أقـــول بـــالحكم الإرادي لكي لا أقول بالاختيار، فإن الخطاب بالاختيار الوارد إنما ورد من حيث النظر إلى الممكن معرّى عن علته وسببه، موهماً بذلك للقول بـــالوجوب الذاتي، وصار سبباً للطعن فيه..." ويشرح البرزنجي هذا القول لابن عربي بأن ما نقله عنه قد تضمن بأن الله فاعل بالاختيار، لا علة موجبة بالذات للمعلول، وأن وجـــه الصحة في قوله "بالحكم الإرادي لا بالاختيار" أن الاختيار في اللغة هو الانتقاء والاصـــطفاء للشيء على غيره، ولهذا أطلق في القرآن على نحو قوله تعالى: ﴿ولقد اخـــترناهم علـــى علـــم على العالمين﴾[4] ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾[5] وليس الاختـــيار بهـــذا المعنى سوى ترجيح ذلك المختار وتقديمه على غيره، والترجيح فرع الاحـــتمال، فالعبد هنا هو الممكن، وما يراه ابن عربي أن الممكن من حيث هو معرّى عن علته وسببه، أي بالنظر إلى إمكانه الذاتي مجرداً عن علته وسببه، المرجح لوجوده علـــى عدمـــه، فهو قابل للطرفين من الوجود والعدم، وكلما كان كذلك صح الترجيح، فصـــح بالتالـــي الاختيار بهذا المعنى، وإما بالنظر إليه من حيث سبق العلم بالوقوع أو اللاوقوع"[6].

وكنتـــيجة حتمـــية لإمكان العبد، فإن ما يراه ابن عربي أن الإنسان مجبور في عيـــن اختـــياره وذلك عند كل ذي عقل سليم، مع أن كل ما يظهر من أفعال يجوز أن يفعلـــه الله تعالى وحده لا بأيدينا، ولكن لم يقع الفعل في الشاهد ولم يظهر إلا بأيدينا، إذ

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١١٠ ك.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٨ ك.

(٣) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢١، ص.ص أ-ب.

(٤) سورة الدخان، الآية: ٣٢ ك.

(٥) سورة القصص، الآية: ٦٨ ك.

(٦) البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٨٠.

أن الأعمـــال لله خلقـــاً ولـــنا إسناداً فيضيفها إلى الله وإلينا بوجه كما قال تعالى: ﴿**والله خلقكـــم ومـــا تعملون**﴾[١]. وعليه يمكن القول أن إضافة الجبر إلى الممكن هي نتيجة قصـــور عـــن إدراك الحقـــيقة وفي قوله "أن كل مخلوق مجبور، فكيف يحيط بالحقيقة محصـــوراً"[٢] وهذه صورة بيّنة عن عدم الاختيار في أمور معينة يقصدها في جبريته للممكن، فكان هذا إمعان في الجبرية لأن العبد كما يراه محل لعمل الحق، وهذا آخر ما يوصف به العبد من ضعف يزول معه كل أثر لعمل الإرادة الإنسانية، لأن العبد يصبح والحالـــة هـــذه لا يلوي على شيء رغم ما يُضاف إليه من تكليف العبادات التي يؤديها للحـــق، وفـــي هذا خطابه للعبد من حيث هو عبد فيقول: "فأنت مكلف من حيث وجود عينك، محل الخطاب، وهو العامل بك من حيث أنه لا فعل لك، إذ الحدث لا أثر له في عيـــن الفعـــل ولكن له حكم في الفعل إذ كان ما كلفه الحق من حركة وسكون لا يعلمه الحق إلا بوجود المتحرك والساكن... إذا لم يكن العبد موجوداً إلا الحق، والحق تعالى عـــن الحركة والسكون... فلا بد من حدوث العبد حتى يكون محلاً لأثر الحق"[٣] ومن هنا جاء قوله بأن العالـــم مسيّـــر حسبما تيســـره له الإرادة الإلهية، وتعينه المشيئة له بقضـــائها وقدرهـــا، فـــلا خيار له في ما يقع له من أمور، وهذا ما يترتب عليه قوله بـــتحديده للفطـــرة الإلهية بقوله: "الفطـــرة الإلهية في الخلق ما هـــو عليه الخلـــق في التصريف، فإن العالم مسيّر لا مخيّر"[٤].

ويقـــيس ابـــن عربـــي على ذلك ما سَعِدَ به أهل الله من العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة فهي لا تخرج عن هذا النطاق، فهم لم يحصلوا عليها باختيارهم إنما من حيث أن نواصـــيهم بـــيد الله فساقتهم الأقدار ليحلّوا فيما حلّوا فيه من عين القرب لأنهم كانوا في سعيهم على صراط الرب المستقيم فقال: "فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر

---

(١) سورة الصافات، الآية: ٩٦ ك.

(٢) ابـــن عربـــي، كـــتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـــ/١٩٤٨م، ص ٢٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٠. (انظر الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، ص ٥٥٥).

(٤) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٢٨.

إلـــى أن وصلوا إلى عين القرب"[1] وعين القرب هي المقام الذي يسعى إليه كل سالك كـــي يصـــل إليه، ويتحقق فيه في وحدته الذاتية مع الحق، وهي غاية الصوفية القائلين بوحـــدة الوجـــود فهم لم يسيروا في طريقهم هذا بحكم الاختيار، بل يُساقون إليه سوقاً وذلـــك بحكـــم الجبر المسيطر على كل الوجود في مذهب ابن عربي. ولذا فإن السالك الواصـــل إلـــى هذه الغاية هو مجبر على وصوله، كما أن السالك الذي حُرم الوصول إلـــيها مجبر على الحرمان[2]. فالعبد على هذا النحو لا فعل له، لأنه محل ظهور الفعل الإلهـــي كالحـــركة أو أي أمـــر آخر لا يصح وجوده إلا في مادة لأن الحركة لا تقوم بنفســـها، فـــلا بد إذن من وجود محل يظهر فيه تكوين هذا الأمر الذي لا يقوم بنفسه، وعلـــيه فـــإن للمحـــل حكم في الإيجاد لهذا الممكن، ولكنه لا أثر له فيه، ومن هنا فإن الفـــرق بيـــن الأثر والحكم يبين روح الجبرية في ما يقوم به العبد من فعل. وقد تساءل ابـــن عربـــي عـــن نسبة الفعل إلى العبد، فإنه منفي عنه حكماً لأنه موضع لحلول هذا الفعـــل فـــيه فقط، ولهذا ينهي عن القول غير المقرون بالفعل منعاً للتبجح بالقول دون العمـــل، مســـتنداً فـــي ذلك إلى قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلـــون﴾**[3] وتبريره لذلك أن العالم العاقل لا يقول ما لا يفعل إلا بالاستثناء لأنه يعلم أن الفعل لله لا له.

كمـــا يرتبط بالفعل الإلهي عنده مسألة الخير والشر، فيرى أن كل ما يحدث من خـــير أو شر ليس هو سوى ما قُدِّر في الأزل بمقتضى طبيعة الوجود نفسه، فالعبد في كـــل أفعاله سواء أكانت خيراً أم شراً فهو يطيع بل ويخضع بالكلية لهذه الإرادة الإلهية لأنه لا يأتي منها إلا ما يطابق إرادته الإلهية، وهكذا الشأن في أمر الطاعة والمعصية، فالإتـــيان بفعـــل يطـــابق الأمر والنّهي الإلهي كان طاعة أو خيراً وإلا كان معصية أو شـــراً، ومـــن أجـــــل هـــذا جاءت كل المعاصي والشرور بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليّيـــن[4]. ويســـتبعد ابن عربي بهذه الصورة المميزة للإرادة الإلهية رأي المعتزلة

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠٥.
(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ١٢٣.
(٣) سورة الصف، الآية: ٣ م.
(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٨.

القائل بخلق العبد لأفعاله، فالعبد ليس إلا قابل لا يملك إتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل، والفاعل دوماً هو الله، إذ هو الفاعل لكل فعل، ولما كان ذلك كذلك قلنا: فما معنى الثواب والعقاب في أعمال مردودة كلها إلى الله؟ وكيف ينال العبد ثواباً على عمل مقدّر عليه أزلاً؟ أو ينال عقاباً على عمل اقتضت طبيعة عينه الثابتة اقترافه؟.

يجيب ابن عربي: بأن هذا مجرد تعبير عن فِطَر البشر وما ينشأ عنها من لذة أو ألم في الحياة الدنيا، فليست هذه جزاءً إلهياً في دار المقام، إنما هي جزاء تسديه الطبيعة لأفعال الإنسان وتصرفاته، فلا يحمد العبد إلا نفسه، ولا يذم إلا نفسه، والله هو الممدوح دوماً لأنه يفيض الوجود على العبد[1]. وهكذا فالثواب إسم ناشئ في نفس المطيع، وأن العقاب إسم للأثر الناشئ عن المعصية في نفس العاصي. واتساقاً مع منطق مذهبه يميل ابن عربي إلى اعتبار الثواب والعقاب حالتين يشعر بهما الحق نفسه، أي الحق المتعين في صورة العبد[2]. وبالرغم من هذا فإن ابن عربي يميل إلى أن يجعل للعبد نصيباً في تحمل تبعة أعماله ويكون مسؤولاً عنها خيرها وشرها، ولهذا حصر الأمر بالإنسان وما يصدر عنه من فعل إذ أن الطاعة والمعصية يصدران عن طبيعة الإنسان التي تخضع لقانون الوجود وهو قانون المشيئة الإلهية.

ولما كانت السعادة هي الهدف من وراء ذلك كله فإن ابن عربي لم يحرم السعادة لأحد لأن الغفران من الحق جود وكرم منه، وأدنى ما يكون إلى منطق العقل أن يُتبع الله المغفرة للمعصية المرتكبة لقوله تعالى: و﴿**لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً**﴾[3] فالسعادة إذن هي قمّة الحياة الروحية التي ينشدها الصوفي، ولا تحصل هذه إلا بتحقيق الاتصال الكامل للعبد بربه عن طريق حبه، وهي التي صرح عنها ابن عربي بأنها تقترن بوصول العبد إلى عين القرب من الله حتى

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٤١.

(2) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٤١. (انظر عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٥١٣).

(3) سورة الزمر، الآية: ٥٣م.

يــتحقق بوحدتـــه الذاتية مع الله، فيبدوا له الوجود كله حقيقة واحدة ذات وجهين، وهذه الحقيقة هي الله من حيث هو علة لذاتها، والعالم من حيث هو معلول لذاته، ولا يحصل ذلك للعبد إلا بالمجاهدة وفناء النفس عن الشهوات وسلوك الطريق الوعر الذي يقتضي تحمل المشاق النفسية والجسدية على حد سواء،فتصفية النفس هي النتيجة الموصلة إلى تحقق الأنس، وهذا ما أدى بالصوفي إلى الانسحاب من الحياة العامة، وينتهي بعد ذلك إلـــى رؤية الوجود كله من خلال ذاته، فيشعر بسعادة سلبية باطنية تقوم في الفناء عن الــنفس والبقاء بالله وحده. لذا فإنه يصور السعادة التي يريد السالك الوصول إليها بعد معـــراجه الروحـــي بأنهـــا الــتحقق مع الذات الإلهية، وهو يلتزم في ذلك الدعوة إلى الفضـــائل الســـلبية فـــي مجاهدة النفس، والزهد والفقر والعمل على توقّي الرذائل دون الدعوة إلى الفضائل الإيجابية في أعمال طيبة وتقدير للواجب.

وهكـــذا ننتهي مع جبرية ابن عربي إلى القول بأن القوانين المغروسة في جبلّة الوجـــود قوانيـــن إلهية طبيعية معاً، وهي التي تقرر مصير العالم. وأن التسليم بها هو الذي يؤدي بالصوفي إلى الرضا المطلق، ولذا فإن كل شيء في العالم يجري بمقتضى قانون الجبرية الأزلية، وهذا الاعتقاد يقتضي القول بأن كل إنسان يولد على حالة معينة مـــن العصيان أو الطاعة أو الشر أو الخير، وفقاً لما طبقت عليه عينه الثابتة في العلم القديم. ولكن كيف يحقق الصوفي الفناء؟ وما الفناء الذي يعنيه؟.

خامســـاً: الفنـــاء:

يعتـــبر الصوفية أن نهاية المجاهدات والرياضات الروحية هي الفناء. ويذهبون فـــي التعبـــير عنه كل مذهب، فمن قائل أنه فناء عن وجود السوى وهو فناء أصحاب وحـــدة الوجـــود، ومن قائل أنه فناء عن شهود السوى وهو ما أشار إليه أكثر الصوفية المتأخريـــن، وهم يعدونه غاية على حين أنه - عند أصحاب وحدة الوجود - هو الفناء فـــي الوحدة المطلقة ونفي التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار، وفي رأي ابن تيمية أنـــه الفناء عن عبادة السوى والاستعانة بالسوى وإرادة وجه السوى، وهذا في الدرجة

الثالـــثة، وهو شهود التفرقة في الجمع والكثرة في الوحدة[١]. ويُعرّف الكلاباذي[٢] الفناء بأنـــه الغيـــبة عـــن صفات البشرية بالحمل المولّه من نعوت الإلهية، وهو أن يفنى عن أوصـــاف البشـــرية التي هي الجهل والظلم لقوله تعالى: ﴿**وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً**﴾[٣].

ويشـــير القشيري في رسالته إلى خاصية أساسية في الفناء الصوفي من الناحية الســيكولوجية يذكــرها الصوفية وهي ذهاب الحس والوعي، فلا يعود الصوفي يحس بشيء من جوارحه ولا بنفسه ولا بالعالم الخارجي، فإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق فنفســه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبَر، فتكون نفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق لكمال اشتغاله بما هو أرفع من ذلك، وبهذا عُلم أن من قال بالفناء ذهـــاب البشرية لم يُرد به ذهابها بالكلية فإنها موجودة في نفسها مع لوازمها من اللذات والآلام بـــل أراد أنها مغمورة بما يطرأ عليها من لذات وآلام أعظم من تلك[٤]. ويصف الشـــيرازي مقـــام الفناء كما يراه أن هؤلاء الذين صفت نفوسهم وتجردت عن العلائق البدنية تشرق عليهم أنوار بوارق إلهية. والمقصود بالفناء عنده ألاّ يحس السالك بشيء مـــن ظواهـــر جوارحه ومن الأشياء الداخلة فيه والخارجة عنده، بل يغيب عن جميع ذلك، ويغيب عنه جميع ذلك، ذاهباً إلى ربه أولاً ثم ذاهباً فيه آخراً متحداً به[٥].

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، الرسالة السابعة، ص ١٦٧.

(٢) الكلاباذي – التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ١٢٦.

ويزيد الكلاباذي على معنى الفناء أن يكون فانياً عن أوصافه، باطناً بأوصاف الحق لأن الله تعـــالى إنمـــا يفعل الأشياء لغيره لا له، لأنه لا يجر به نفعاً ولا يدفع به ضراً، وإنما بفعله الأشياء لينفع الأغيار أو يضرهم، الكلاباذي، ص ١٢٤.

(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢م.

(٤) القشـــيري، عـــبد الكـــريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، صبيح، القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، ص ٦٢.

(٥) أبو ريان (محمد علي)، أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٣٣٦.

ولمـــا كـــان الفـــناء في الفلسفة الإشراقية قد أدى إلى القول بالاتحاد، فإنه لدى صـــوفية وحـــدة الوجود غير ذلك. إذ أن الفهم الخاطئ للفناء أدى بالمنتقدين إلى القول بأن حالة الفناء تؤدي إلى الاتحاد مع الله أو حلول الله في العبد، وهذا ما ينفيه الصوفي قـــولاً وعمـــلاً، فهـــو مثلاً عند جلال الدين الرومي يقتضي الفناء عن الإرادة، ويؤدي الفـــناء عـــنده إلـــى شهود الوحدة وإسقاط الكثرة لكن دون حلول أو اتحاد، كذلك الحب الإلهـــي عـــند ابـــن الفارض وعند غيره من الصوفية أن يقترن بحال الفناء. ويصور الصـــوفية حالـــة الفناء هذه بأنها الحالة التي يغيب فيها الصوفي عن إدراكه لذاته لفنائه فـــي المحـــبوب وهو الله، ولا يعود في هذه الحالة يشعر بنفسه ولا بشيء من لوازمها، وقـــد أشـــار الغزالـــي إلـــى ذلك فقال: وفي هذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صـــاحب الحال فناء، بل فناء الفناء لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه فإنه ليس يشعر بنفســـه فـــي تلـــك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه[1].

وفـــي لغـــة علم النفس الحديث فإن للفناء معنى آخر، وهو أن حالة الفناء هي الحالـــة الوجدانـــية التـــي يفقـــد فيها الشخص مؤقتاً شعوره بالأنا، وهي في اصطلاح الصـــوفية أيضاً "عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها"[2]. ولهذا كله يمكن اعتبار حالة الفناء عند الصوفية حالاً عارضاً لا دوام له ولا استمرارية فيه لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع، ذلك أن الشريعة والحقيقة وجهي التصوف الصحيح ولا يمكن تجاهلهما، ولهذا نرى الكلاباذي يقول: وحالة الفناء لا تكون على الدوام، لأن دوامهـــا يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات وعن حركاتها في أمور معاشها ومعادها[3].

---

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة، مصر، ١٣٢٨هـ/ ١٩٦٤م، ص ٤١.

(٢) الجيلـــي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٤٩.

(٣) الكلاباذي، مصدر سابق، ص ١٢٧.

وإذا عرضنا لمعنى الفناء عند ابن عربي وموقفه مما قيل فيه ومدى موافقته أو مغايـرته له فـنرى أنه إن تكلم عن الفناء والبقاء بالمعنى الصوفي فإنه يعني به معنى آخـر، وهـو الفـناء عن الجهل بالوحدة الذاتية للموجودات والبقاء بالعلم بهذه الوحدة، والواقع أن ابن عربي لم يعتمد العقل وسيلة في هذا الفناء إنما هو يعتمد الكشف وسيلة للمعـرفة، كمـا صرح في أكثر من موقف بأن علوم هذه الطائفة ليست من قبيل الأخذ عـن الآخريـن، إنما هو علم وهبي من الله، يحدث بالتجلي على القلوب عندما تصفو وتصـبح فـي شفافية روحية بعيدة عن المادة، فيفنى العبد عن نفسه وتقوم فيه المعاني علـى حسب ما يتجلى عليه الحق وبالشكل الذي يريده فيقول: "إن علومنا غير مقتنصة مـن الألفـاظ ولا من أفواه الرجال، ولا من بطون الدفاتر والطروس، بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء(*) بالوجود، فتقوم المعاني مثلاً وغـير مـثـل علـى حسـب الحضـرة التي فيها التنزل منها. فمنها ما يقع من باب المحادثة، ومنها ما يقع من باب المسامرة، ومنها ما ينقال من باب ما لا ينقال"(١).

وترتبط فكرة الفناء بمذهب وحدة الوجود بحيث يكون هذا الفناء فناءً تاماً كاملاً أي محقـاً للكون، وهذا يعني وجود العبد في ذات الحق فيظهر لنا بذلك حقيقة الوجود بوجهيه الحقي والخلقي، يقول:

فناء الكون في الأعيان محقٌ(**) وعيـن الكـون حقٌ ثـم خلـق
فإن قام الدليـل علـى وجودي يقوم بـذاتِ من يعْنيـه محقُ
وإنـي بالذي يحـويه كونـي مـن أسمـاء الحقيقة فيّ سبقُ(٢)

فهـذه الصورة تشير إلى حالة خصوصية إذ أن المحق لا يفوز به إلا الخصوص، وهو للنفوس المنوّرة، وهذه تسمى "خلوة(***) الحق"(٣).

(*) رؤية العبد للعلة بقيام الله على كل شيء (كتاب اصطلاح الصوفية، ابن عربي، ص ٦).
(١) ابن عربي، كتاب المسائل، الجزء الثاني، ص.ص ٦-٧.
(**) المحق فناؤك في عينه، (كتاب اصطلاح الصوفية، ص ٩).
(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧٣١.
(***) الخلـوة – خلوة الحق – محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد، (كتاب اصطلاحات الصوفية، ص ١٣).
(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٣١.

ويميز ابن عربي بين معنى الخشوع والفناء من حيث أن كليهما نتيجة للتجلي الإلهي إذ أن التجلي الإلهي يعم الجميع فيقول: "... لأن الفناء لا يكون إلا عن تجلٍ إلهيّ في غير صورة كونية، لأن التجلي في صور المثل إذا عرف أنه عين الصورة اتصف المتجلّى له بالخشوع لا بالفناء. سئل رسول الله ﷺ عن الكسوف فقال ﷺ "ما تجلى الله لشيء إلا خشع له" فلهذا قلنا بالخشوع لا بالفناء"[1] ولهذا جاء معنى الفناء مغايراً لمعنى الخشوع إذ الفناء ذهاب الشيء عن وجوده، فأهل الكشف يرون شهوداً "أن كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي"[2].

وقد تعرض القائلون بفكرة الفناء لهجوم الكثيرين من نقاد الصوفية واتهموهم بالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وذلك من فهمهم الخاطئ لمعنى الفناء. فابن الجوزي في كتابه "تلبيس إبليس" يطلعنا على آرائه واتهاماته لهذه الجماعة فيقول بأن منهم من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة، فادعى عشق الحق والهيمان فيه، فإنهم تخايلوا شخصاً مستحسن الصورة، فهاموا به، وهؤلاء بين الكفر والبدعة، ثم تشعبت بأقوام منهم الطرق، ففسدت عقائدهم. فمن هؤلاء من قال بالحلول، ومنهم من قال بالاتحاد[3]. وهذا ما دفع الكلاباذي إلى الدفاع عن فكرة الفناء عند الصوفية ومفهومها لديهم بقوله: ليس الفاني بالصَعِق ولا بالمعتوه ولا الزائل عنه أوصاف البشرية فيصير مَلَكاً أو روحانياً، ولكنه ممن فنيَ عن شهود حظوظه[4].

وابن عربي كعادته يحاول الرد على منتقديه من الصوفية والفقهاء، مبيناً خطأهم فيما قصدوا،مؤكداً على جانب الصدق في مذهبه. فقد قال في حق الحق وفناء الخلق وبقائهم به شعرا:

لولا وجود الحق في الخلق   لم يبق من يبقى ومن يُبقي

---

(١) الحديث: أخرجه النسائي رقم ١٤٧٠ وابن ماجه برقم ١٢٥٢، وأخرجه البيهقي والدارقطني كذلك في مسند الفردوس ٥٩٩. (انظر الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٠٧).

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، فص سليماني، ص ١٥٨.

(٣) ابن القيم الجوزي، مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٤) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص ١٣٠.

قلت لـــه إن كنـــت لـــي مُنفيـــاً   مـــن غير ما تحكـــــم فاستبـــق
ما أنــــــا غيـــــر لا ولا عينكم   لأننـــي أعلـــمُ مــــــن يلقـــــي
فانظر إلى الحكمـــة مكشوفـــــة   فـــي الخلق وتنعت بالحـــــق[1]

ويضـــيف علـــى ذلك مبرراً موقفه من المنكرين عليه قوله وموضحاً ما جاء به معنى الاتحـــاد فقال: "وهذا هو منزل الاتحاد الذي ما سلم أحدٌ منه ولا سيما العلماء بالله الذين علمـــوا الأمـــر علـــى ما هو عليه، ومع هذا قالوا به. فمنهم من قال به عن أمر إلهي، ومـــنهم مـــن قال به مما أعطاه الوقت والحال، ومنهم من قال به ولا يعلمْ أنه قال به. فأحوال الخلق مختلفة. فأما أصحاب النظر العقلي فأحالوه لأنه عندهم تصير الذاتين ذاتاً واحـــدة، وذلـــك محـــال، ونحن وأمثالنا نرى ذاتاً واحدة لا ذاتين ونجعل الاختلاف في النّســـب والوجوه والعين واحدة في الوجود، والنسب عدمية وفيها وقع الاختلاف فتقبل الضـــدين الذات الواحدة في نسبتين مختلفتين، فالله يقول: ﴿فأجره حتى يسمع﴾[2]"[3]. فالفـــناء إذن بمعناه الصوفي هو ما يتحقق به أهل الطريق من الواصلين، فإنه لا بد أن يعقبه البقاء[*] الذي يفسره ابن عربي أيضاً بأنه التحقق من زوال الصور الفانية والبقاء بـــالذات الأبديـــة. ويذكر أن حقيقة هذه الذات المطلقة لا وصول لأي إنسان إليها مهما كان شأنه، حيث أنه "لا يزال الحق في هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود لأنه لا قدَم للحادث في ذلك"[4].

ويعـــرّف ابـــن عربـــي البقاء مقابل الفناء، حيث يرى أن البقاء هو بفعل الحق للحـــق على حين أن الفناء هو بفعل الحق للخلق، إذ يرى في البقاء استمرارية الوجود وديموميـــته لا غير فيقول: "البقاء استمرار الوجود لا غير، لا عين صفة فيبقى فيحتاج

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٤٠.
(٢) سورة التوبة، الآية: ٦ م.
(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٧٤٠.
(*) رؤية العبد قيام الله على كل شيء، (اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، ص ٦).
(٤) ابـــن عربي، فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٥٥. (انظر الفلسفة الصوفية في الإسلام، عبد القادر محمود، ص ٣٥٦).

إلى بقاء، والذي يبقى به البقاء به يبقى الباقي المنعوت بكونه باقياً. وهو ما ذكرناه، فإن كان الباقي ممن لا يتقيد فاستمرار وجوده لا غير"(١).

ومما يترتب على هذا البقاء للباقي المنعوت بكونه باقياً لدى ابن عربي ظهور الحضرة الإلهية وأسماءها الحسنى، إذ بها يظهر جمال الكون، وذلك لبقاء عين الكون، ويشير إلى هذا المعنى بقوله:

لو أنه يُسفر عن برقعه كان عذاباً، فلهذا احتجبا(٢)

ويستند في شرحه لهذا القول وما فيه من إسفارٍ للحجاب وعذاب وغيرة إلى تأويل الحديث الشريف بقوله ﷺ: "إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها أحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره"(٣) فيرى في ذلك مشهداً عظيماً نزيهاً لا يبقي أثراً ولا عيناً ولا كوناً، ولهذا اعتبر أن هذا الاحتجاب حفظاً لبقاء أعيان الموجودات واستمرار وجودها فقال: "فما احتجب إلا رحمة بنا لبقاء أعياننا، فإنه في بقاء عين الكون ظهور الحضرة الإلهية وأسماءها الحسنى، وهو جمال الكون، فلو ذهب لم تُعلم، فبالرسوم والجسوم انتشرت العلوم وتميزت الفهوم، وظهر الاسم الحي القيّوم، فسبحان من أرسل رحمته عامة على خلقه وكونه لشهود صفته وعينه"(٤).

وهناك فرق بين نسبة كل من الفناء والبقاء إلى الحق، وما بينهما من خلاف في الرتبة إذ يرى أن في نسبة البقاء تشريفاً وتعظيماً لهذا الأمر من نسبة الفناء لما بينهما من فارق العلو والخفض، ومن نسبتهما إلى الحق وإلى الكون، فإذا كان البقاء عند بعضهم كما يقول ابن عربي هو بقاء رؤية العبد قيام الله على كل شيء، وأن الفناء هو فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك، كما أنه عند البعض الأخر هو بقاء بالحق، وأن الفناء هو فناء عن الخلق، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك في

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص ٥٥. أيضاً كتاب المسائل، ص ٢٥.

(٢) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٠٦.

(٣) الحديث: أخرجه الزبيدي في الإتحاف ٧٢/٢، وذكر طرقه ورواته وما قيل فيه.

(٤) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص ١٠٦. (انظر السيوف الحداد لمصطفى البكري، الجزء الأول، ص ١٣٠).

تصـــويره للبقاء تصويراً أكمل في المضمون وأشمل في المعنى بحيث تكون نسبته إلى الحـــق أعلى من أي نسبة أخرى، على حين أن الفناء تكون نسبته للخلق لأنه أدنى في منزلـــته من الحق، فيقول: "إعلم أن نسبة البقاء عندنا أشرف في هذا الطريق من نسبة الفـــناء، لأن الفـــناء عن الأدنى في المنزلة أبداً عند الفاني، والبقاء بالأعلى في المنزلة أبـــداً عـــند الباقي، فإن البقاء هو الذي أفناك عن كذا، فله القوة والسلطان فيك، فالبقاء نســبتك إلى الحق، وإضافتك إليه، أعني البقاء في هذا الطريق عند أهل الله تعالى فيما اصـــطلحوا، والفـــناء نسبتك إلى الكون، فإنك تقول فنيت عن كذا، أو نسبتك إلى الحق أعلـــى، فالـــبقاء في النسبة أعلى لأنهما حالان مرتبطان، فلا يبقى في هذا الطريق إلا فـــانٍ، ولا يفنى إلا باقٍ... ففي نسبة البقاء شهود الحق، وفي نسبة الفناء شهود خلق... فـــلا بد من شهود الحق، فإنه لا بد من إحضارك إياه في قلبك وتعقلك إياه فحينئذ تقول بقيـــت بالحق، فهذه النسبة أشرف وأعلى لعلو المنسوب إليه، فحال البقاء أعلى من حال الفـــناء، وإن تلازما كانا للشخص الواحد في زمان واحد، فلا خفاء على ذي نظر سليم في الفرق بين النسبتين في الشرف والمنزلة"(١). وهو في هذا يتسق مع منطق مذهبه إذ يـــرى أن الـــبقاء والفناء ليسا سوى نسب وإضافات تضاف إلى الحق والخلق، ونعوت يتصف بها كل من الحق والخلق، وهذا عين مذهبه في الوحدة والكثرة، إذ الكثرة ليست ســـوى إضـــافات ونسب منها الثابت ومنها الزائل، يقول: "إن البقاء نسبة لا تزول ولا تحول، حكمها ثابت حقاً وخلقاً وهو نعت إلهي، والفناء نسبة تزول، وهو نعت كياني لا مدخـــل له فـــي حضـــرة الحق، وكل نعت ينسب إلى الجانبين فهو أتم وأعلى من نسبة الربوبية والسيادة إليه"(٢).

وإذا أخذنـــا بفكـــرة الأعـــيان الثابتة لدى ابن عربي، فهل يصدق عليها القول بالبقاء لما هي عليه من وجود في العلم الإلهي؟ وهل لها التقدم أم لها العَدم؟.

إن مـــا نراه أن ابن عربي لا يهمل البحث في هذا الأمر، فهو يربط بين فكرته في البقاء والفناء وبين قوله بالأعيان الثابتة، إذ أن هذه الأعيان كما يراها ثابتة في العلم

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٧٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٧٩.

الإلهــي. ولمـــا كـــان البقاء حالاً ثابتاً فإنه نِعَتْ هذه الأعيان التي يرى أنه من المحال عدمهـــا فعلمُ الله ثابت لا زوال له. ومنعاً لأي التباس أو سوء فهم يحاول ابن عربي أن يشرح حال البقاء لهذه الأعيان مميزاً لها عن الوجود، فلا يخلط بين قوله بالعين الثابتة وبيـــن عين الوجود لأن الحق هو "الوجود"، فلا بد والحال كذلك أن تكون عين الوجود مغايرة للعين الثابتة لفقدان النسبة بينهما يقول: "والبقاء حال العبد الثابت الذي لا يزول، فإنـــه من المحال عدم عينه الثابتة، كما أن من المحال اتصاف عينه بأنها عين الوجود، بـــل الوجود نُعت بها بعد أن لم يكن، وإنما قلنا هذا لأن الحق هو الوجود، ولا يلزم أن تكون الصفة عين الموصوف، بل هو محال، فالعبد باقي العين في ثبوته، ثابت الوجود فـــي عبوديـــته دائـــم الحكم في ذلك، ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَـــنِ عَبْداً﴾[1] ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾[2] فنحن عنده وهو عندنا، فـــألحق الـــنفاد والبقاء بمن ألحقته هذه الآية، والنفاد فناء والبقاءً نعت الوجود من حيث ذاتـــه، بـــل نعت سائر المعقولات ما عدا الجوهر"[3] فيكون والحالة هذه أن البقاء من صـــفات الحق تعالى لا يمازجه شيء من الفناء، لأن الفناء من صفات المحدثات، وبقاء الوجود بحفظ الله ومشيئته، وليس إلاّ، لذلك فالعالم محفوظ بقاءه بالحفظ الإلهي الذي لا شـــان للخلـــق بـــه، وفـــي هذا يظهر دور الشأن الإلهي من إرادة ومشيئة وقوة لحفظ الوجود، وهي صورة من صور مذهبه في وحدة الوجود حيث يبين أن وجود كل شيء هـــو نتـــيجة الأمر الإلهي والمشيئة الإلهية، فالإيجاد له، وكل شيء وجوده به لا بنفسه ولا بغـــيره، فلا شأن للخلق به، يقول: "وبعد أن أوجد الله العالم وأبقي الوجود عليه لم يكـــن إلا بحفظـــه، فإنـــه لا بقاء له إلا بالحفظ الإلهي، فالعبد يرجع إلى الله من نفسه، ويـــرجع إلـــى نفسه من الله. والحق ما له رجوع إلاّ إلى عباده من عباده، فما كانت له رجعـــة مـــن نفســـه إلاّ الأولى المعبر عن ذلك بابتداء العالم..."[4] فيكون معنى البقاء

---

(١) سورة مريم، الآية: ٩٣ ك.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٦ ك.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٧٩.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤٩٢.

للوجود هنا هو الاستمرارية بعد إيجاده، ولهذا فالعالم لا بقاء له إلا بالله، كما أن النعت الإلهـي لا بقـاء لـه إلا بالعلم، لذلك نرى أن البقاء صفة الدوام والاستمرار للحق لا يشـاركه في معناه أي شيء، ولذا كان الإنسان الذي من صفته الفناء غلبت عليه محبة الـبقاء باعتـبارها صفة الديمومة والاستمرارية، وهذا ما شدّه نحو حب الله والفناء فيه ليبقى بعد ذلك بإبقائه له، يقول: "ولما كان الله سبحانه دائم البقاء لا يعرض له شيء من الفـناء، صـار مـن أجـل هذه في جبلّة الإنسان محبة البقاء وشهوته، وكراهة الفناء وبغضه، لأن في جبلّة الحلول توجد بعض صفات العلة دلالة عليه وإرشاداً إليه"[1].

ولا يعنـي ذلـك الـبقاء للعـبد أنه نوع من الاتحاد لأن ابن عربي ينفي فكرة الاتحـاد بيـن قديم ومحدث إذ لا مجال إلى ذلك، كما أن الممكن لا يمكن أن يتحد به الواجـب لكـن يعتـبر هذا البقاء نوعاً من الكرامة التي يخلعها الحق على عبده عندما يكـون في حضرة المشاهدة فينطق بما يشاهد وبما يشهده مما يوحى به لمن هم ليسوا من أهل الطريق بأنه اتحد مع الذات، ومن هنا اتُّهموا الصوفية بأنهم أهل اتحاد وحلول وهـذا مـرفوض عـنده، يتضح ذلك من خلال الصورة التي يرسمها للعبد حال تحققه بالـبقاء فيقول: "إذ ظهر لك بعد فنائك أبقاك بظهوره لرؤيته وخلع عليك الخلع لأنك في حضـرة مشاهدته، فكنت بلا كَوْن لوجود خلعته عليك، فخلعته كرامة، وكرامة الكريم تشـبه الكـريم، فمـن ظهرت عليه الكرامة سكت عنها ونطق بالكريم، فتوهم الأجنبي الاتحـاد وليس كذلك، وإنما المحقق غيور على نفسه أن ينطق بغير ربه، وما كان منه لأنه به مشغوف، وعليه ملهوف، وبه متلوف، فليُعذر، فقد عذره فأشهده ما ذهب بعقله في الذاهبين"[2].

وعليه فإن الفناء والبقاء من الأمور التي يناقشها الصوفي باعتبارها مرحلة من مـراحل التنّقل في المقامات أو ما يسمى بالمعراج الروحي أو السلم الروحي، حيث أنه لا يكمـل للصـوفي الـتحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطـن منها، فتتمثل في الوحدة والكثرة والحقيقة والشريعة، فإنه لا يكفي أن يفنى عن كل ما هو صفة للخلق، من غير أن يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هي متجليّة في آثار

---

(١) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٢٢، ص أ.

(٢) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، ص ٧.

الله عــز وجل، فالبقاء بما لله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذي لا يسير إلى الله فحسب، أي لا يفنى عن الكثرة ويبقى بالوحدة فحسب، بل يسير إلى الله مع الله وبالله، أي بقاؤه الدائم في حال رجعوه إلى عالم الظاهر أي عالم ما قبل فنائه، رجع مع الله وكـــان فـــي نفسه مجلى من مجالي الحق، أي مجلى للوحدة في الكثرة. وفي حركة الــنزول هـــذه يجعل الشريعة شعاره والحقيقة دثاره لأنه يرجع إلى الخلق فيظهر الحق لهم، ويقوم في الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع[١].

وجملـــة القـــول أن فـــناء الصوفي عن نفسه ليس أمراً عدمياً، ولا أمراً سلبياً محضـــاً، إذ يعقبه بقاء بعد ذلك، وهو بقاء بما للحق، وكل فناء ليس من هذا القبيل فهو فـــناء ناقص لا يؤدي الغرض المقصود منه، ولهذا تكون عاقبته الخسران المبين، ذلك "أن المتقـــي الله يجعل له فرقاناً لقوله عزّ وجلّ: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعــل لكم فرقاناً﴾[٢]، وهذا الفرقان يحصل للصوفي قبل دخوله في حال الفناء، وقد يحصـــل بعد خروجه منها. ولكن عندما يفرق العبد بين وجهي الحق والخلق قبل الفناء فإن في ذلك جهل بوحدته الذاتية مع الحق، أي جهله بالوحدة القائمة بين وجهي الحقيقة الوجوديـــة الحقـــية والخلقية إذ أن بينهما اتحاداً ذاتياً يظهر في حال الفناء، لكن الخلق ممـــيز من الحق كما تتميز الصورة من الجوهر الذي هي صورة له، وهذا ما دلّ عليه حال البقاء، ويرى أن هذا فرقان أيضاً لكنه فرقان بعد قرآن أو كما يقول الصوفية بقاء بعد فناء أو صحو بعد محو وهذا ما يستدل عليه الصوفية من قول ابن الفارض:

وفي الصحو بعد المحو ألم أك غيرها   وذاتي بذاتي إذا تجلّـــت تخلّـــتِ

هكـــذا انتهيـــنا مـــع ابن عربي بعد عرضنا لمذهبه في وحدة الوجود إلى رسم شخصـــية الصوفي المتحقق بالعلم الإلهي القائم على الكشف والوجدان والذي فنى عن ذاتـــه ليبقى بالله ولا بد لنا من بيان ما انتهى إليه فناؤه من التحقق بالحب الإلهي ووحدة الشهود كنتيجة حتمية لهذا الحب ومعرفة حقيقة الأديان والوحدة القائمة بينها.

وسننتقل لبيان ذلك في فصل آخر يتضمن حقيقة هذه الأمور جميعها، والمعراج الروحي الذي كان سبيله في ذلك كله.

---

(١) نيكلســـون، الصـــوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، الخانجي، مصر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م، ص ١٦٣.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢٩م.

الفصل الثالث

الحب الإلهي ووحدة الشهود عند ابن عربي

- تمهيد
- وحدة الشهود كنتيجة مترتبة على الحب الإلهي
- وحدة الأديان
- الحقيقة والشريعة (الظاهر والباطن)
- الطريق الصوفي (المعراج أو السلمّ الروحي عند ابن عربي)
- طبيعة التصوف عند ابن عربي

- **تمهيـــد:**

عرضنا في الفصول السابقة من البحث لأفكار ابن عربي الصوفية في الوجود والــذات الإلهــية، وما انكشف له عن الحقيقة الوجودية بوجهيها الحقّي والخلقي، الأمر الــذي أدّى بــه إلى الفناء الذي اندرست فيه معالم شخصيته أمام أنوار الذات الإلهية، ففنيــت عن ذاتها لتشهد ما ظهر لها من حقائق خفية يعزّ على العقل إدراكها مهما سما فــي نضــوجه وتطوره، وليس هذا الفناء سوى نتيجة حتمية للمحبة التي سيطرت على القلــب والــروح عنده فتخلّت عما هو خارج عنها وتعلّقت بالذات الإلهية تعلّق المحب بمحــبوبه، فعــبّر عندها عن المواجيد في حال الفناء بما أشهده إياه الحق، فكان علمه بذلــك قائمــاً على الذوق والكشف وذلك نتيجة رياضاته ومجاهداته التي تقلّب فيها بين مقامــات وأحوال حتى تحقق له الكمال الروحي الذي سما به في عالم الروح. ومن ثمَّ جــاءت مؤلفاتــه معــبّرة عما وقَرَ في صدره من العلوم اللدنيّة والمعارف الإلهية عن حقيقة الذات الإلهية ومدى تعلقه بحبها وفنائه فيها. وخير دليل على ذلك كتابه "ترجمان الأشــواق" الــذي نظمه خلال فترة اعتماره في رجب وشعبان ورمضان حيث كان في حــال من أحوال التجلي والصفاء الروحي، رقّت فيه حجب النفس، ووصل إلى درجة عالــية من الشفافية الروحية، ويعتبر ديوانه "ترجمان الأشواق" تعبيراً صادقاً عن حبه الإلهــي الذي سيطر عليه وشُغف به طيلة حياته، كما ضمّنه آراءً وأفكاراً لها شأنها في التصــوف، وإذا كانــت بعــض كتــبه مثــل "الفتوحات المكية" و "فصوص الحكم" قد اشــتملت على أذواق ومواجيد ومعانٍ صوفية بعيدة الأثر، فقد وجد بعض الباحثين أنها تــنطوي علــى معانٍ فلسفية، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وقالوا فيه أنه مأخوذ بالمنطق ومــرجح لكفة النظر العقلي على كفة المحاسبة النفسية(١) برغم أن ابن عربي قد حذّر من المغالاة في طلب المنطق وعدم الشطط فيه، ذلك أنه وارث للنبيّ والوارث إنما هو علــى قدم النّبي الذي ورثه، آخذاً ومسترشداً به، فلا يأخذ عن مصدر آخر غيره، وذلك لقوله ﷺ "العلماء ورثــة الأنبياء"(٢) ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ

(١) Massignon, Essai sur les origines du Lexique Technique de la Mystique Musulman, Paris, 1929, P. 285.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

الذين اصطفينا من عبادنا﴾[١]، بل وينفي دور العقل والنظر العقلي عن علمه هذا، وذلك لقصور العقل عن إدراك مثل هذه العلوم الوهبية فقال "كل وليّ مصطفى لا يتقدم لــه نظر عقلي في العلم بالله، وكل من تقدمه من الأولياء علم بالله من جهة نظر فكري فهــو إن كــان ولياً فما هو مصطفى ولا هو من أورثه الكتاب الإلهي، وسبب ذلك أن الــنظر يقــيّده فــي الله بأمرٍ ما يميّزه به عن سائر الأمور ولا يقدر على نسبة عموم الوجــود لله"[٢]. وجــرياً على عادة الصوفية فإن ابن عربي قد عمد إلى تأويل الألفاظ تــأويلاً رمــزياً وصــرفها عن ظاهرها الخارجي إلى ما هو أبعد من ذلك، مصطنعاً أسـلوب الإشــارة مــنظماً طائفة من القصائد تغنّي فيها بالحب الإلهي بأسلوب غزلي، مــتابعاً فــيها طريقة الصوفية في الإيماء والكناية، شارحاً لمعانيها وما ترمي إليه من أمور تخفى على صاحب النظر من استجابته إلى حالة روحانية حضرته فعبّر عنها بما يشــبه الغــزل فقــال: "ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهــية والتــنزلات الروحانــية والمناسبات العلوية جرياً على طريقتنا المُثْــلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى... والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبْق خاطره إلى ما لا يلــيق بالنفوس الأبيّة والهمم العليّة المتعلقة بالأمور السماوية... فاستخرت الله تعالى في تقيــيد هــذه الأوراق وشرحت ما نظمته في مكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعــتماري فــي رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأســرار روحانــية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغــزل والتشــبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهــو لســان كل أديب ظريف روحاني لطيف"[٣]. ولهذا يرى ابن عربي أن المحبوب على الحقيقة في كل ما يُحب إنما هو الحق المتجلي في ما لا يتناهى من صور الجمال، وأجمل صورة تجلى فيها الحق هي "الإنسان الكامل" أو الحقيقة المحمدية[*].

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٣٢ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٠٢.

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، ص.ص ٤-٥.

(*) الحقيقة المحمدية: يقول ابن عربي: بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية ولا أيــن يحصــرها لعدم التحيز، ومم وجد؟ من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم... ولم وجد؟ لإظهار الحقائق الإلهية، (الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٨). =

- وحدة الشهـــود كنتيجة مترتبـــة على الحب الإلهـــي:

عـــبّر ابـــن عربي عن حبه الإلهي من خلال نظرته إلى الحقيقة الوجودية من حيـــث هي حقيقة جامعة للوجهين الحق والخلق. ولما كان الحق هو وجه الوحدة فيها، فـــإن وجهها الآخر هو الكثرة المتعينة في صور وتعينات ومجالي هذا الوجه الذي هو الوجود الحق.

ولمـــا كانت الصور هي محل تجلي صفات الحق وأسمائه، فكل صفة وجودية ندركهـــا فـــي الأشياء إنما هي مجلى خاص من مجالي صفة إلهية مطلقة، أو إسم إلهي مطلـــق كالحـــب مثلاً، فإن كل محبوب مجلى أو صورة للمحبوب المطلق وهو الحق. وهـــذا ينســـحب على باقي الصفات الإلهية كالحياة والسمع والإرادة والبصر وغيرها. فـــيكون المحـــبوب علـــى الحقيقة في كل ما يُحَبّ إنما هو الحق الذي يتجلى في ما لا يتناهى من الصور سواء أكانت حسية أم معنوية أم روحية.

عمد ابن عربي إلى استخدام الرمز في تعبيره عن حبه بحيث يخفي على الجاهل مـــا يرمـــي إليه من معنى. وليس تغنّيه بحب ليلى وسعدى وهند وغيرهن سوى رموز يرمـــز بها إلى حقيقة مسماها، ويوميء بصورتهنّ إلى صاحب الصورة فهو يهدف من وراء ذلـــك إلى الوصول إلى المسمّى الحقيقي لهذه الموجودات، جميعها[1]. إذن لم تكن نظـــرة ابن عربي للفتاة التي تغزّل بها "النّظام" نظرة تعشق لجمالها الحسي الفاني، ولا نظرة هوى وصبابة يرنو إليها، إنما كانت نظرته في ذلك إلى مجلى من مجالي الجمال

ويقول: فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلاّ حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية. وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه، (الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٩).

(١) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، ص.ص ٥-٦.

وقـــد ضمّن كتابه وديوانه "ترجمان الأشواق" هذه الرموز التي يتغزل بها لغادة مكة النظام ابـــنة الشيخ مكين الدين بن شجاع بن رستم نزيل مكة، واصفاً محاسنها خَلقاً وخُلقاً، مأخوذاً بجمالهـــا فقـــال: "وقلدناهـــا مـــن نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق وعـــبارات الغزل الفائق. فكل إسم أدعو فعنها أكنّي، وكل دار أندبها فدارها أعني، (ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، المقدمة).

الإلهـــي المطلـــق الذي تعشّقه وقدّسه، فكان بذلك رمزاً للجمال الإلهي المطلق المتجلي فيها، في صورة كاملة، لهذا فإن كان قد بثّها حبه وهُيامه وأشواقه، فإنما هو متجه بذلك إلـــى الذات الإلهية المتجليّة لها في أجمل صورة لها، وليس تغزّله بها ووصفه لحسنها عـــن حـــسٍ مادي، إنما هو يرمز بدافع روحي إلى ما تنطوي عليه من الحقيقة الإلهية الكلـــية المتجلـــية فيها، ومن هنا يمكن القول بأن لغة ابن عربي في "ترجمانه" هي لغة رمزية لا تُؤخذ على ظاهرها، بل يجب أن يُؤوّل كل مصطلح فيها تأويلاً يتفق وفكرته التـــي يرمـــي إليها من وراء هذا الرمز، وقد أخذ الفقهاء عليه صراحته هذه في وصفه لغادة مكة وكانت موضع نقمة منهم، دفعته إلى شرح معاني كلامه شرحاً صوفياً، منبهاً إلى ما يرمي إليه فقال:

كلمـــا أذكـــر مـــن طلـــــل(*) ... أو ربـــــوع أو معـــانٍ(**) كلما
وكـــذا إن قلـــت هي أو قلتُ يا ... وألاَ إن جـــــــاءَ فيـــــه أوْ أما
وكــــــذا إن قلت هي أو قلت هو ... أو همـــو أو هنّ جمعاً أو هُما...
أو نســــــاء كاعبـــات نُهَّـــــدٌ ... طالعـــات كشمـــوس أو دُمـــــا
صفـــــة قدسيّـــــةٌ علويّـــــــة ... أعَلِمْت أنّ لصـــدقـــي قِدَمــــا
فاصرف الخاطر عـــن ظاهرها ... واطلـــب الباطن حتـــى تعلما(١)

فهو إذن لم يكن ليعشق هذه الغادة من حيث جمالها وحسنها، إنما لِمَا تمثّـــله من صور الجمـــال اللانهائي للذات الإلهية التي وسعها قلب ابن عربي وشُغف بها، فهي إذن رمز ومجلى لهذه الذات الواحدة المحبوبة على الإطلاق، بل والمعبودة على الإطلاق، إذ أن المحـــبوب مهما تعددت مجاليه فهو واحد، والمعبود مهما تعددت أشكاله ومظاهره فهو الـــذات الإلهـــية الواحدة التي لا كثرة فيها بوجه ما من الوجوه، لذلك تغنّى بالحب بكل شكل من أشكاله، وفي كل صورة من صوره التي ظهر فيها فقال:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلانٍ وديراً لرهبان

(*) الطلل: محركة الشاخص من آثار الدار.

(**) المغاني: المنازل التي غنى بها أهلها ثم ظعنوا والربع الدار بعينها.

(١) ابن عربي، ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص.ص ٥-٦.

وبيــت لأوثــانٍ وكعبة طائفٍ وألــواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحــب أنّى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني(١)

فابــن عربــي هــنا قــد اتخذ من الصورة المحسوسة وسيلة للتّغني بصاحب الصورة الحقيقــية، وذلك لتعلق القلب بالجمال المطلق الذي تلمّسه في تلك الغادة الظاهرة أمامه، المتعينة في شخص النّظّام، على حين أن القلب يهدف إلى حب الحقيقة الإلهية المتجلية في هذه الصورة والمتعينة فيها، فقال:

فــإنّ بها مَنْ قد علمت ومَنْ لهُم صيامي وحجّي واعتماري...(٢)

فالحــب هنا هو أصلٌ لكلِ عبادة، وهو سرّها وجوهرها، إذ لا معبود إلاّ وهو محبوب، فهــو يــتوجه إلــى الــذات الإلهية لتعلق القلب بها وتحققه بحقائقها الإلهية من أسماء وصــفات خاصة بها. ومن هنا جاء قَسَمهُ بحق الهوى المعبود لديه بأنه أصل كل محبة وأصــل كــل عــبادة، فهو الساري في مراتب الوجود جميعها، وهو علة الحب، ولولا وجــوده وتجلّيه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ما عبده معبود ولا وُجد عابد فيقول:

وحق الهوى أنّ الهوى سببُ الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبد الهوى(٣)

فهــو يُقســم بقدسية الهوى ويعني به الحق- وهو إسم من أسماء الله- هو الحب عينه، وهــو المحبوب، بل أعظم أسماء الله على الإطلاق أن الهوى الساري في جميع مراتب الوجــود، المعبود في جميع صوره، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله التي يتجلى بها في كل مظهر من مظاهر العبادات.

ويذهــب ابــن عربي إلى أبعد من ذلك حين يذكر في "الفتوحات" أنه شاهد "الهوى" في كشــف له، ظاهــراً بالألوهية، جالساً على عرش "الربوبية" يحفّ به عباده من حوله،

---

(١) ابــن عربــي، تــرجمان الأشواق، ص.ص ٣٩-٤٠، ذخائر الأعلاق، ص.ص ٤٩-٥٠. (انظر مدخل إلى التصوف للتفتازاني، ص ٢٤٦، وانظر الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي، ص ١٤٧).

(٢) المصدر السابق، ص ٧.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ١٨٤-١٩٤.

ويقـــول: "مـــا شـــاهدت معبوداً في الصور الكونية أعظم منه"[1]. وهكذا نجد أن الحب الموجّــه عــنده إلى الصور الكونية لا يختلف في حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلــيّة التي تصدر عنها هذه الصور الكونية، وإنما الاختلاف واقع بين المحبين، إذ أن مُحبّــي الصور الكونية يتعشقون الكون في حين أن محبّي الذات العلية يتعشّقون العين، والشروط واللوازم والأسباب في كل من الحبيبين واحدة[2].

فالمحــبوب والحالة هذه لا يقتصر وجوده على صورة واحدة، ولا يجدر بالعابد أن يقصــره علـــى صـــورة بعينها، إنما الصوفي الصادق من يرى الله في كل صورة معـــبودة، وينظر إلى معبوده الخاص من حيث أنه واحد من صور المعبود اللامتناهي المتجلي في قلب العابد فيما لا يتناهى من المجالي[3]. وهكذا فإنّ كل محبوب مجلى أو مظهــرٌ للمحــبوب على الإطلاق، وهو الحق، ولهذا يرى ابن عربي أن المحبوب على الحقــيقة إنمـــا هـــو الحـــق المتجلي فيما لا يتناهى من صور الجمال سواء أكانت هذه الصـــور حســـية أو معنوية أم روحية، وهو في استخدامه للرمز إنما يرمز بالإسم إلى حقيقة المسمى، وبالصورة إلى صاحب الصورة ولهذا قال بعض الصوفية عنه قوله:

صـــحّ عنـــــد الناس أني عاشق   غير أنْ لم يعرفوا عشقي لمن[4]؟

وفي هذا دلالة على تكتّمه في حبه وتعشّقه وعدم بوحه به بحيث يبدو مبهماً ولا يدري أحـــد لمـــن يـــتوجه في حبه وعشقه، وهذا من الأسرار التي انطوى عليها مذهبه في الباطـــن، فكـــان حـــبه وتعشقه للذات الإلهية في ذلك متعدياً كل حدود ومتخطياً لتعاليم الأديـــان كي يضع ديناً عالمياً واحداً يجمعه الحب الإلهي، ويجعل الذات الإلهية مبتغاه ومبـــتغى كل عبادة في كل دين وهذا ما أشار إليه بقوله: "أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائـــبه" وهـــذا دليل انفتاح على الأديان جميعها واعتبار كل عبادة فيها صحيحة لأنها تعـــبّر عـــن مجلـــى مـــن المجالي المتعددة للذات الإلهية، وإن كان في هذا شيء من

---

(1) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٢٨٨.

(2) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(3) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

(4) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص المحمدي، ص ٢١٨.

التطرف إلا أن الحب عنده هو الجامع والموحّد للقلوب جميعها على حب الألوهية، حب الله للعبد وليس العبد فقط هو المحب للذات الإلهية كما يرى ابن عربي، بل أن الذات الإلهية هي أيضاً لها تعلّق بالخلق لأن الخلق صورها ومجاليها مهما اختلفت وتعددت مظاهرها، فالحق يبادل الخلق حباً بحب واشتياقاً باشتياق، بل إن شوقه إليهم أشد قوة من شوقهم إليه، فهو أوجدهم من ذاته حين كشف عن كنزيته المخفية "وكان محمد ﷺ أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه"[1]، ولذلك يرجع الخلق وهم الفرع إلى أصلهم وهو الحق الذي أحبهم ومَنَّ عليهم بجوده وكرمه وكل ما أرادوه، ولذا فتعلقه بهم كتعلقهم به تماماً، وذلك لنفخه الروح فيهم فكان بذلك شوق بشدة إلى ما أودعه في هذا العبد وهو الروح لأنه جزء منه، فشوق الحق لهؤلاء المقرّبين مع كونه يراهم فيجب أن يروه، ويأبى المقام ذلك"[2]. وهذا طلب عزيز المنال لاستحالة رؤيته تعالى، ولهذا حصر هذا اللقاء والرؤيا للعبد بلقاء ربه عند الموت فقال:

يحنّ الحبيب إلى رؤيتي ... وإني إليه أشدّ حنيناً
وتهفو النفوس ويأبى القضا ... فأشكو الأنين ويشكو الأنينا[3]

ولما كان النفخ الإلهي في العبد من روحه تعالى، فشوقه ليس إذن لهذا البدن الفاني لشدة المادية التي يعيش فيها، إنما شوقه إلى تلك الجذوة الإلهية النورانية التي بعث بها الخلق، وهي الروح، وهي جزء منه، فكان شوقه إلى جزئه الذي من نفسه فقال: "فإن الله أحبّ من خَلَقَهُ على صورته وأسجد له ملائكته النوريين على عظيم قدرهم ومنزلتهم وعلوّ نشأتهم الطبيعية"[4] فحبه إذن حب ذاتي انعكس منه عليه فظهر في خلقه لأنهم خُلقوا من النَفَس الرحماني الذي هو نفْخُ الروح فيهم.

وهكذا فإن حبه لم يكن في دائرة مقفلة بل عن طريق الصور التي هي بالنسبة للحق كالمرايا التي يرى الحق فيها نفسه، ورؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢١٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢١٥.
(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٥٦.
(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢١٦.

رؤيـــة نفســـه فـــي أمر آخر له كالمرآة، فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المـــنظور فيه بما لم يكن له ليظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه فيه[١]. وهذا مـــا دلّ عليه قوله: "أنه لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله... وقد كـــان الحـــق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلاّ ويقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه"[٢] هذا هو المحل الذي ظهر فيه الحق وتجلى فيه، وهو ما أشار إليه بآدم الذي كان عيـــن جلاء[*] تلك المرآة، وروح تلك الصورة، كما كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالَم المعبّر عنه في اصطلاح القوم "بالإنسان الكبير". فيتبين مـــن ذلـــك أن أكمـــل صورة ظهر فيها الحق هي الصورة الإنسانية التي تُعتبر مجلىً للحـــق، تجلّـــى فيها الوجود بكل معانيه وكمالاته، بل جعلها مخزن أسراره، ومن هنا استحق الإنسان لقب الخلافة عن الله في الأرض، بل كان له الأفضلية على سائر الخلق ممن أوجدهم الحق من الملائكة، فكان الإنسان بذلك أحب المخلوقات إلى الله، وأكثرهم حرصـــاً عليه وعلى بقائه، ولهذا منع قتـــل النفس وحرّم هدمها وإتلافها، بل منع هدم النشـــأة الإنسانية التي تتمثل فيها أكمل الصور الإلهية، فمراعاة الإنسانية مراعاة للحق المُوجد لها.

وهكـــذا تكـــون المحـــبة الإلهية هي سبب الخلق والدافع إلى إيجاده، وما يعنيه بالخلق ليس هو الخلق من العدم المطلق كما بينا، بل ظهور الحق في أعيان الممكنات. فإذا كان الحب على هذه الصورة المتبادلة بين الحق والخلق، فهو يدعو إلى الحنين من الـــنفس والـــروح بـــالعودة إلى أصلها وباعثها، وهذا ما يتمثـــل في استمرارية الخلق ودوامـــه ثم الفناء في الحق بعد ذلك فيكون رجوعاً إلى الأصل، وهذه حركة دائرية لا انقطـــاع بيـــن أجـــزائها، فهي تبدأ بحب الحق للخلق، فيخلق ما يُظهر صفته وأسماءه

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٤٩.

(*) جلاء تلك المرآة: كشفها، والجلاء الوضوح، الأمر الجلي، (المنجد، باب الجلاء).

مفترقة عنه في ظهورها الكوني، وبفنائها تعود لتتلاقى في حبه بعد ذلك، وهكذا يمثل لنا دائرة الوجود بأن أولها حب وافتراق، وآخرها حب وتلاق، ومحور الوجود دائماً هو الحق، ومحيطها ما لا يحصى عدده من مجالي الوجود، إذ الكل يخرج من المركز والكل يعود إليه[١]. وهذا روح مذهبه في وحدة الوجود. فمهما اختلفت الأوصاف فتسميتها معبوداً من وجه وتسميتها محبوباً من وجه آخر يمثلان وجهي الحقيقة الوجودية، فالمسمّى واحد من الوجهين، ومن هنا يخلص ابن عربي إلى نتيجة هامة وهي أن المحبوب على الإطلاق هو عين المعبود على الإطلاق ومن هنا جاء قَسَمه بإسم "الهوى". وعلى ذلك يمكننا القول والحالة هذه أنّ نظريته في الحب الإلهي متفرعة عن مذهبه الصوفي العام وهو مذهب وحدة الوجود، بل تعتبر هذه لازمة من لوازم المذهب عنده ونتيجة من نتائجه.

ولما كان الفناء نتيجة محبة وتعشق للذات الإلهية، فإن هذا الفناء الذي يعانيه الصوفي يؤدي به في النهاية إلى شهود الحق متجلياً في آثاره المختلفة، إذ أن المشاهدة التي يراها ابن عربي هي فناء ينتهي فيها الإنسان، ولم يُقدَّر شهود الحق إلاّ للرسول الكريم. وما يقع لأكابر أهل الطريق ليس إلاّ زيادة يقين كأنه مشاهدة[٢].

هكذا كان للفناء عند ابن عربي وشيوخه معانٍ عدة يأخذ بها هؤلاء في حال تحققهم بالفناء، فهي تعبير عن حالات وجدانية خاصة تذوقوها بعد أن خاضوا غمارها، وطووا أمواجها برياضات روحية خاصة حتى وصلوا إلى غايتهم المنشودة وهي المشاهدة. ولا نعني بالمشاهدة مشاهدة العين الشحمية إنما هي مشاهدة القلب، ويشير إلى أقوال شيوخه من أهل الطريق فيما عنوه بالفناء قال: "هكذا كان شيخنا أبو العباس بن العريف الصنهاجي الإمام في هذا الشأن يقول: "وإنما يتبين الحق عند اضمحلال الرسم" وكان شيخنا أبو مدين يقول[٣]: لا بد من بقاء رسم العبودية ليقع التَلَذّذ بمشاهدة الربوبية، وكان القاسم بن القاسم من شيوخ القشيري يقول: مشاهدة الحق فناء ليس فيها

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٣٢٧.

(٢) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، مصدر سابق، ص ١٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٢٠.

لـــذة، وكل قائل صادق، فإنه قد قدّمنا مثال هذا في هذا الكتاب أنّ شخصين لا يجتمعان أبداً في تجلٍ واحد، وأن الحق لا يكرر على شخص تجلياً، وقد قدمنا أنّ تجلياته تختلف لأنهـــا تعمّ الصور المعنوية والروحانية والملكية والقيومية والعنصرية، ففي أيّ صورة مـــا شـــاء ظهـــر، كما أنه ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[1]، وفي الطريق في أي صـــورة مـــا شاء أقامك، فالمراكب مختلفة، والراكب واحد، فمن تجلى له في الصور المعـــنوية قال بفناء الرسم، ومن تجلى له في الصور الطبيعية والعنصرية قال باللذة في المشـــاهدة، ومن قال بعدم اللذة في المشاهدة كان التجلي له في الصور الروحانية، فكلٌّ صَدَقَ وبما شاهدَ نطق"[2].

وقـــد ذكـــر نيكلســـون أن هذه النظرية "أي الفناء" ترتبط بفكرة وحدة الوجود المطلـــق، ويرى أن الصوفي في هذه الحالة لا يحاول الفناء عن إرادته، بل الفناء عن العـــالم الظاهر وعن كل ما لا حقيقة له في ذاته. فلا يشهد غيراً أصلاً، بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب[3]. وهذا يصدق على ما يراه ابن عربي بأن الفناء هذا حال من أحـــوال العدم – لا يعني به العدم المحض إنما يعني به العدم النسبي – الذي ينعدم فيه شعور العبد بالوجود عن العالم الظاهر، وفي هذا ربط صريح بين الفناء والشهود حيث لا يصح الشهود دون فناء، وأن حالة الصوفي الواصل لا بد أن تفنى عن الوجود حيث يـــتم لها الشهود. وهذا ما أشار إليه فقال بأن "الفناء حال من أحوال العدم عند من فهم الأمـــور وعَلِمَ، فما يطلب أهل الله الشهود إلاّ لأجل الفناء عن الوجود... كما أن منزل الحق التوحيد فيفنيهم عند الشهود لحصول التفريد"[4]. وهكذا يُستدل من كلامه أن الفناء لا يعنـــي بـــه تلاشي الموجود شخصياً، إنما التحقق من أن صور المحدثات قد تلاشت واختفـــت عـــن نظـــره ففنيت عن الواحد الحق، فما شهد بعد ذلك في الوجود إلاّ ذاك الحـــق، وهـــذه وحدة الشهود التي يقول بها الصوفية وأشار إليها ابن عربي فقال: "إذا

---

(١) سورة الانفطار، الآية: ٨٠ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٢٠.

(٣) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٤) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٤٩.

أفــناك عــنك في الأشياء أشهدك إياه مُحركّها ومُسكّنها، وإذا أفناك عنك وعن الأشياء أشــهدك إياه عيناً، فإن غفلت... فما أفناك عنك، فلا تغلط، وهذا هو فناء البقاء ويكون عن حصول تعظيم في النفس"[١].

وهكــذا تخــتلف وحدة الشهود عن وحدة الوجود، فإذا كانت وحدة الوجود لا تحصــل إلاّ بالكشــف والــذوق الوجدانــي، فإن وحدة الشهود حال أو تجربة يعانيها الصوفي، فليست هي علم ولا عقيدة ولا دعوى فلسفية يحاول البرهنة عليها أو فرضها علــى الغــير، بل هي معاناة ينتج عنها الفناء الذي يصل به الصوفي إلى مشاهدة آثار الألوهــية فــي غيبته عن كل ما سوى الله، وهي ما عبّر عنها الشِّبلي بالفناء عن الإنيّة بــانعدام الشــعور بالذات[٢]. وقد تتفاوت درجة المشاهدة بين الصوفية، فمنهم من يعبّر عــن شهوده بمعيّة الحق، ومنهم من يعبّر بقبليته أو ببعديته لرؤيته، فإذا قال أحدهم ما رأيــت شــيئاً إلا ورأيت الله معه أشار إلى النوع الأول لأنه شاهد آثار الله ظاهرة في الخلــق، وهو الإيمان الصادق، وإذا قال الآخر ما رأيت شيئاً سوى الله، أو كما قال ابن عربي:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعتْ أذني خِلاف كلامه[٣]

فــإذا كانــت هذه إشارة إلى الشهود القائم على المحبة للذات الإلهية، فإن الشهود الأول يــرى الآثار الإلهية ومظاهرها، على حين يكون الثاني غافلاً عنها لا يرى سوى الله، وطريقه في ذلك كشفي ذوقي، على حين اعتمد الأول طريق العقل والبرهان، ومن هنا جــاء قول أبي يزيد: حججت مرة فرأيت البيت ولم أرَ صاحبه، وحججت ثانية ورأيت البيــت وصاحبه، وحججت ثالثة فلم أرَ البيت ولا صاحبه، وهذه هي حيرة المشاهدة، إذ أن ســبب الحــيرة فــي الله تعالى طلب معرفة ذاته بأحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلــية، وإمــا بطــريق تســمى المشاهدة، فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل الســمعي قد أومأ (أشار) إليها وما صرّح، والدليل العقلي منع من إدراك حقيقة ذاته من

---

(١) ابن عربي، كتاب التجليات (الرسائل)، ص ٤٩.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط القاهرة، ص ١٨٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٠٤.

طـــريق الصــــفة الثبوتـــية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، وما أدرك العقل إلاّ صفات السّــلوب لا غير وسمى هذا معرفة[1]. ولكن المعرفة الحقيقية كما يعرفها أهل الطائفة تأتي عن طريق المشاهدة، فالمشاهدة عند الطائفة رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ورؤيـــته فـــي الأشـــياء وحقيقتها اليقين من غيرك. لذا قالت الطائفة في المشاهدة: أنها تطلـــق بــــإزاء ثلاثة معان منها: مشاهدة الخلق في الحق وهي رؤية الحق في الأشياء، ومـــنها مشاهدة الحق بلا خلق وهي حقيقة اليقين بلا شك وفي هذا تحقق كامل للمعرفة فيقول:

أوقفنـــي الحــــق فـــي شهودي   جـــوداً وفضلاً علـــى وجـــودي
فقمـــت شكـــراً بــــه إليـــــه   أرغب فــــي لـــــذة المزيــــد
فزادنــــــــي جـــوده علومــــاً   بالله فـــــي نسبــــة الوجــــود
إليــــه، سبحانـــــــه تعـــالـــى   يرى علـــى الكشــــف والشهود
لا يعــــرف الله غيـــر قلــــب   كالبـــــدر فــــي منزل السّعود
يرقـــــى إليـــه، يجـــيء منـــه   مـــا بين بيضٍ وبيــــن سود[2]

فالمعـــرفة الحاصلة في المشاهدة لم تأت عن طريق المحبة فقط، ذلك أن عنصر المحبة التـــي تـــؤدي فـــي نهاية شدتها وقوتها إلى مشاهدة آثار الحقيقة الإلهية، ولكنه أضاف عنصـــراً آخـــر له أثره في تحقيق هذه المشاهدة القلبية التي يشاهد بها الصوفي الحقيقة كما تتجلّى له وهو عنصر الذِّكر، إذ يتحقق شهود العبد للحق بذكر الله، حيث تتجلّى له الحقـــيقة بكمالهـــا، يقول ابن عربي: "الذكر الحقيقي الذي هو مجالسة بين العبد والحق، وذلـــك أنـــه لا يعلـــم قدر هذه النشأة الإنسانية إلاّ من ذَكَرَ الله الذِّكر المطلوب منه"[3]. فـــبالذكر الحقيقي يكشف عن حقيقة الصلة بين الذاكر والمذكور وبين قدر الإنسان الذي تمـــيز عـــن ســـائر الكائنات واختص بمجالسة الله، فالحق جليس من ذكره. وفي هذه الصــــورة للمشاهدة الحقة يرى "أن الجليس مشهود للذاكر، ومن لم يشاهد الذاكر الحق

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٠.
(2) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٢٧.
(3) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٦٨.

الـــذي هو جليسه فليس بذاكر، فإن ذِكْر الله سارٍ في جميع العبد"[١]. وهكذا فإن ذكر الله كمـــا يـــراه يؤدي إلى الفناء عن الوجود، إذ أن الذاكر لا يزال يردد إسم الله بلسانه ثم بقلـــبه معاً، وعندما يكلُّ اللسان وينعقد عن الذكر ينطق القلب به وحده حتى يمـــلأ ذكر الله كـــيان العبد الروحي وكل جزء من أجزائـــه، فتغلب عليه حال الوجـــد ويفنى عن وجوده[٢]. يقول ابن عطاء الله السكندري في هذا الصدد "إنّ الذكر من شأنه أن يوصل الذاكر إلى حال ينتظم له فيه شمل العالم في نطاق واحد، فلا يرى بعين رأسه بل يرى بعيـــن قلبه وجود الواحد الذي لا وجود لغيره"[٣]. وهذا التحقق بشهود الأحدية لا يكون بطـــريق استدلال منطقي أو نظر عقلي، إنما يتحقق عن طريق حال ذوقي خاص به لا يشاركه فيه غيره من الناس، وهذا هو علم اليقين حيث تكتمل معرفة الله للعبد لأنه عين الدلـــيل عليه، وهو إثبات ذات غير مكيفة ولا معلومة الماهية، ومحكوم عليها بالألوهية سـلطاناً وحجـــة لا ريب فيه، ويصل بعد إلى عين اليقين حيث تتجلى المشاهدة، يقول: "عين اليقين مشاهدة هذه الذات بعينها، لا بعينك... فناءً كلياً. لا يعقل معها نسبة ألوهية إثـــباتاً أو نفـــياً، لكن مشاهدة تفني الأحكام والرسوم، وتمحق الآثار "فيحصل بذلك حق اليقيـــن" وهـــو نسبة الألوهية لهـــذه الذات بعد المشاهدة لا قبلها، وهو الفرق بين العلم والحق ليس إلاّ"[٤]. وبعدها يصل العبد إلى حقيقة اليقيـــن حيث يقوم ظهور الانفعالات عـــند العـــبـــد الكلـــــي عـــــن غيبته فيه بـــه غيباً كلياً وفناءً محققاً، وهـــذه غايـــة المراتب"[٥].

ويُفـــرد ابن عربي لأهل الشهود مكانة في المعرفة يختصهم بها لمقدرتهم على الفـــناء، وهـــذه المعـــرفة ليست مشاعة إنما هي اختصاص لمن هم أهل لها. لذلك فهو

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٦٩.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

(٣) التفتازانـــي (أبو الوفا)، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٨، ص ٢٥٧.

(٤) ابـــن عربـــي، كتاب التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، تقديم عبد الرحمن حسن محمود، مصر، ص ٧٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٧٣.

يُقصـــر معرفة "الوجود" على فئة معينة، يرى أنها تملك القدرة على ذلك بفنائها، وعليه فإنـــه لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود، وأن العين تثبت العين كما ذكر في فتوحاته[١]، بـــل إنـــه في حال تحققه بشهود الأحدية يرى فيها الكثرة المتجلية في أسمائه وصفاته، يقول الجيلي في شرحه على مشكلات الفتوحات: "ولما تحقق الشيخ بشهود أحدية الحق تعـــالى في كثرة الموجودات، وعاين تنوعات تجلياته في الأسماء والصفات قال: رأينا رسوماً ظاهرةً. أراد بالرســـوم الأسماء والصفات التي هي الظاهرة في العالم بحقائقها وآثارهـــا"[٢]. وفـــي هذا المجال يمكننا القول أنه يمكن للصوفي في هذه الحال حصول العلـــم الشهودي بعد رفع الحجاب في حال الفناء، فيتم الكشف، ويحصل العلم الشهودي للإنســـان ويصـــفو العـــرفان الذوقي – وفي هذا اتفاق بين ابن عربي وابن الفارض – فيســـتطيع الإنسان أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلي في صور المرئيات كما يقول ابـــن الفارض، وفي الأعيان الثابتة في الوجود الحق كما يقول ابن عربي[٣]. وهذا عين مـــا ذهـــب إليه جلال الدين الرومي في أن مظاهر الوجود المتكثرة، وصوره المتعددة ليســـت في الحقيقة إلا طائفة من المجالي التي تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مظهراً أو صورة منها إلاّ ويشهد الذات فيها.

و "الله" فـــي موقـــف ابن عربي هو وحده المطلوب في كل حين، يشهده القلب دون ســـواه، وفي اعترافه أن الحق ذاته ليس مشهوداً لأحد في هذه الدنيا من حيث ذاته المقدّســـة. وليس الحق مشهوداً لأحد من حيث أنه ذات موصوفة بالأسماء والصفات إلاّ عن طريق المجالي والمظاهر، ولكنه مشهود في كل قلب وفي صور معتقدات صاحب هـــذا القلـــب، فـــتجلى الحـــق في ذاته غير مشهود لأحد، كذلك تجلّيه في الحضرة

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٩.

(٢) الجيلي (عبد الكريم)، شرح مشكلات الفتوحات المكية، مخطوط معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ورقة ١٤، ص ب.

(٣) حلمـــي (محمـــــد مصطفـــى) ، ابـــن الفـــارض والحـــب الإلهـــي ، مرجـــع سابـــق، ص ٣٤١.

العلمـــية[*] فـــي أسمائه وصفاته، ولكنه مشهود في تجلّيه في صور الإله المخلوق في المعـــتقدات[1]. ولهذا نرى ابن عربي يدعو إلى ثبات العبد في حال شهوده الحق بعين قلـــبه، رغم إنكاره لوحدة الوجود حال الفناء، إذ أن المرحلة الأخيرة في الفناء هي في عـــرفه "فناء الواصل" بالله عن كل ما سواه، بل فناؤه عن رؤيته وشهوده بحيث لا يعلم أنـــه فـــي هذا المقام الذي يعزّ على الوصف ولا يحس أنه في حال شهود[2] وفي هذا المقام يقول:

إذا شهـــدت فاثبـــت يـــا غـــلام يصـــحّ لـــك المكانـــة والمقـــام
فتشهدهُ بعقلك فـــــي حجـــــاب ومشهـــــدهُ قـــــوي لا يُـــــرام
وتشهده بـــه فــــــي كل شـــيء وليـــس لـــه الـــوراء ولا الأمام
وتسكـــن عنـــد رؤيتـــه سكونـــاً يكـــــون بـــه التحقق والقيام[3]

والمشـــاهدة كمـــا يعـــرفها ابن عربي هي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد أو رؤيتها في الأشـــياء وحقيقـــتها اليقين من غير شك. وقد حدد قول الطائفة حول هذه المشاهدة وما تُطلِـــقُ عليه من معاني، فهي تُطلق بإزاء ثلاث معانٍ متبادلة بين الحق والخلق بالنسبة لوجـــود الأشياء ورؤيتها، فيقول بأن "منها مشاهدة الخلق في الحق وهي رؤية الأشياء بدلائـــل التوحـــيد كما مر. ومنها مشاهدة الحق في الخلق، وهي كما يقول رؤية "الحق" في الأشياء بدلائل، فإنهم يريدون بذلك أحدية كل موجود، فيكون بذلك عين الدليل على

(*) الحضـــرة هي كل مجموع حقائق تألفت بشكل مخصوص يعطي حقيقة جديدة واحدة مركبة، لها خصائص مميزة وصورة واضحة، (المعجم الصوفي، ص ٣٢٤).
يقـــول ابـــن عربـــي: إن الله تعالى قد عرّف عباده أن له حضرات معينة لأمور دعاهم إلى طلـــب دخولها وتحصيلها منهم... فمنها حضرة المشاهدة... ومنها حضرة المكالمة... ومنها حضـــرة التعلـــيم، (الفـــتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٠١). أما الحضرة الإلهية فهي الكلمة الفهوانـــية، وهي كلمة "كن" وهي سورة الإرادة، وهي أحدية واحدية التعلق، وهي منسحبة على كل مكوّن ليس لها معنى الإيجاد (ابن عربي، كتاب المعرفة، مسألة ٧٢، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص ٧٥).

(1) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ١٤٧.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥١٤.

(3) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٦٥١.

أحدية الحق لا على عينه، أما الوجه الآخر الثابت عندهم فهو إشارتهم إلى رؤية الحق في الأشياء وهو الوجه الذي له سبحانه في كل شيء، وهذا قائم على إرادة الله له، المتمثلة في قوله: ﴿إذا أردناه...﴾[1]. وهنا يبدو لنا أن ابن عربي يفرّق بين الرؤية والمشاهدة، فيرى في المشاهدة أنها شهود الشاهد الذي في القلب من الحق، والرؤية ليست كذلك، فقال:

وتسكن عند رؤيته سكوناً... يكون به التحقق والقيام[2]

وقوله:

فلا تقولنّ للأشياء ليس به فليس في الكون إلاّ هو وإلاّ هي
فكن مع الله في الأحوال أجمعها ولا تكن عن شهود الله بالساهي
فإن لله عيناً غير نائمة بها يراك ولا تشهد سوى الله[3]

ويتّسق[*] في وحدته الشهودية تماماً مع منطق مذهبه في وحدته الوجودية فيرى أن الشاهد عين المشهود لأن الوجود واحد غير متعدد ولا متكثر، فتنحصر المشاهدة في شاهد يشهد مشهوده في كل شيء فلا يغيب عنه أبداً. ولما كان في مذهبه "أن الحق عين الوجود" فلا مانع لديه أن يكون الشاهد عين المشهود فيقول: "هو المشهود في كل عين، والشاهد من كل كون، فهو الشاهد والمشهود لأنه عين الوجود، فمن عرفه سمّاه وما وصفه"[4]. ويصف شهوده فيقول:

وما تجلى لشيء من خليقته إلاّ ليشهد أن الحق مشهود
من عين صورته لا من حقيقته فالأمر والشأن موجود ومفقود
لأننا بعيون الوجه نبصره فكلنا وجهه والوجه محدود
هذا الوجود ومن في الكون صورته فليس ثَمّ سوى الرحمن موجود[5]

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.
(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٥١.
(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٢٣٦.
(*) يتسق من اتسق – انتظم واستوى.
(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٨١.
(٥) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٢٤.

وهكـــذا تظهـــر صراحة ابن عربي في تعبيره عن مذهبه بعد تكتّمه وتستّره عليه فهو وحـــدة وجود شهودية لأنها تشهد الوجود الحق في صور الكون، مجتمعة بوحدة واحدة غـــير متكثرة، متمثـــلة في وجود الرحمٰن دون السوى، وهذا أصدق دليل على مشاهدة الحـــق فـــي كـــل شيء، ولا يكون ذلك إلا من حيث عين الناظر فيقول: "فما في العالم جزء إلاّ ويشاهد خالقه من حيث عينه لا من حيث عين خالقه"(١) وهذه المشاهدة التي لا تـــتعدى حـــدود المشـــاهد لنفسه فإنها تعكس صور الحق، لأن الخلق صورهُ ومجاليه المخـــتلفة، ولذا فإن الله منزّه عن أن تُشاهد حقيقته لأحد إلاّ إذا صفا القلب وتخلّى عن كـــل صبغة مادية ووصل إلى درجة من النقاء والشفافية، وقد حدد هذه الأمور في باب الوصايا للمشاهدة فقال: "إعلم أن علامة من يدّعي أنه يشاهد الحق إذا عكس مرآة قلبه إلـــى الكـــون يعرف ما في ضمائر جميع الخلق، ويصدقه الناس في الأقوال والأفعال والأحـــوال"(٢). فابن عربي كما يبدو لا يدّعي الكمال لنفسه وأنّه مشاهد للحقيقة، فهو إذ ينفـــي ذلـــك ويعترف بأنه مقصّر في هذا المجال، وقاصر عن الوصول إلى هذا المقام الخطـــير لأن مشاهدة الحق موقوفة على الهيبة، والهيبة تُسكن ولا تحرّك(٣). لذلك فهو ينـــبّه الآخرين عن الوقوع في شرك الكلام فقال: "لا يغتر أحدٌ بشقشقة اللسان، فإنها لا تجـــدي نفعـــاً" ويقرّ بضعفه قائلاً: "ولست والله أرى نفسي من أهل هذا الشأن ولا من فرســـان هذا الميدان" فالحقيقة المنعوتة بنعوت التنزيه تجل عن المشاهدة والرؤية لأنها "إذا شـــوهدت تفني كل عين سواها، وإن تفاضلت مشاهدها في الشخص الواحد بحسب أحوالـــه أو في الأشخاص لاختلاف أحوالهم لِمَا أعطته الحقيقة أنه لا يشهد الشاهد منا إلاّ نفسه، كما لا تشهد هي منا إلاّ نفسها، فكل حقيقة للآخرين مرآة "المؤمن مرآة أخيه"(٤)

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٧٥.

(٢) الـــبكري الصديقي (مصطفى كمال الدين)، السيوف الحـــداد، بـــاب الوصايـــا (المشاهدة)، ص ٢٦١ آخر صفحات المخطوط.

(٣) ابن عربي، كتاب الشاهد، (الرسائل)، ص ٦.

(٤) الحديـــث: "المؤمن مرآة أخيه" ورد في سنن الترمذي كتاب البر والصلة ١٨٦٢. وفي قول آخر: "المؤمن مرآة المؤمن" سنن أبي داود ٤٢٧٢.

و ﴿لـيس كمثله شيء﴾[١][٢]. ولا ينبغي الادّعاء ومغالطة النفس لمن يدّعي المشاهدة ويـتوهم الاجتماع بالحق إذا لا اجتماع حق وخلق مطلقاً، لذا ينصح بعدم اختلاط الأمر علـى المشـاهد والوقـوع في عماء المعرفة فيتوه في بحر لا قرار له، لذلك فقد حدّد صور المشاهدة هذه من حيث وجهة نظره في وحدة الوجود فقال: "فانظر مشهودك فإن كـان حقاً فما تنظره إلاّ بعينه، فإنك لا تدركه بغيره، فما ثَمّ خلق في حقك وفي وقتك، إذا كـان وقـتك الحـق، وإن كان خلق فلا تنظر إليه إلاّ بعينه فإنك لا تدركه بغيره، والحكـم تابع للنظر، ولا يحكم النظر إلاّ بما يعطيه المنظور من ذاته، فمن المحال أن يكـون المنظور إليه قائماً فيدركه قاعداً أو على لون ما إن كان من الملونات، فيدركه على اللون الذي هو عليه ذلك المنظور..."[٣]. كذلك ينفي القدرة على الرؤية إذ لا طاقة للعـبد فـي ذلـك لما فيه من ضعف، وأنه ما من رؤية حقاً لأن الحق يعز إدراك ذاته وظهوره على صورته الحقيقية فقال:

فـرؤيـة الله لا تطـاق … فإنهـا كلهـا مَحـاقّ
فلـو أطـاق الشهـود خلـق … إطاقـة الأرض والطبـاق
فلـم تكـن رؤيتـي شهـوداً … وإنمـا ذلـك انفهـاق[٤]

ويسـتند في ذلك إلى قوله ﷺ حين سُئل "أرأيت ربك، قال: نور أني أراه"[٥] وحجة ابن عربـي في ذلك أنه يرى الكون ظلمة، والنور هو الحق المبين، والأضداد لا تجتمعان، فالـنور والظلمة نقيضان كالليل والنهار، بل كل واحد يغطي صاحبه ويظهر فيه، فمن رأى الـنهار لـم يـرَ الليل، ومن رأى الليل لم يرَ النهار، فالأمر ظاهر وباطن، وهو الظاهـر والباطن، حق وخلق، فإن شهدت خلقاً لم ترَ حقاً، وإن شهدت حقاً لم ترَ خلقاً، فـلا تشهد حقاً وخلقاً أبداً، ولكن تشهد هذا في هذا، وهذا في هذا شهود علم لأنه غشاء

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٢٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٥٥٦.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٥٣.

(٥) الحديث: رواه مسلم وأحمد بن حنبل في مسنده في كتاب الإيمان.

ومغشـــي[1]. زد علـــى ذلـــك أن الرؤية بالعين المجردة غير ممكنة، إذ لا يمكن للعين الشـــحمية رؤيـــة النور الإلهي، لذا ينفي ابن عربي هذه الرؤية استناداً إلى ما ورد عن النبي ﷺ حين سئل عن رؤية "الله" أهي بالعين المقيّدة بالجارحة أي العين الشحمية ذات الطـــبقات التي تبصر الظواهر الخارجية، فنفى ذلك لأن نور الإدراك يضعف عن ذلك الـــنور الإلهي، وإن كان للبصر المقيّد إدراك في النور الإلهي على حد مخصوص كما يـــرى ابـــن عربـــي. ويخرج قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾[2] على وجهين: ففي الوجه الواحد نفي كامل عن إدراك الأبصار له تعالى، إنما الإدراك بالإبصار، وهذا ما يقصـــد بـــه البصيرة أي الإبصار بالقلب، كذلك نفى إدراكه بالأبصار المقيّدة بالجارحة كما ذكرنا، ولهذا يمكن أن تدركه إذا انفلت عن التقييد[3].

هكـــذا يكون الأمر لدى ابن عربي قائماً على المكاشفة والمعرفة القلبية، وليس على المشاهدة للحق، إذ يعتبر أن المكاشفة أتمّ من المشاهدة، لأنه لا يمكن مشاهدة أمرٍ مـــا إلاّ بالكشـــف الذوقـــي، ومن هنا كان المجال فسيحاً أمام الكشف وأضيق منه أمام المشاهدة لتعذّر مشاهدة الحق كما يقول. وفي هذا موافقة لأقوال طائفة من أهل الطريق كالغزالـــي مـــثلاً فقال: "إن المكاشفة[*] متعلقها المعاني، والمشاهدة[**] متعلقها الذوات، فالمشـــاهدة للمسمّى، والمكاشفة لحكم الأسماء، والمكاشفة عندنا أتمّ من المشاهدة إلاّ لو صـــحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتمّ، وهي لا تصح. فلذلك قلنا إن المكاشفة أتـــمّ لأنها ألطف، فالمكاشفة تلطّف الكثيف، والمشاهدة تكثف اللطيف... وإنما قلنا إنها

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٥٣.

(2) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣ ك.

(3) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٥٦.

(*) المكاشفة: تطلق بإزاء تحقيق الإنابة بالقهر، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقـــيق الإشـــارة (ابـــن عربي، كتاب اصطلاحات الصوفية، الطبعة الأولى، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ص ٩).

(**) المشـــاهدة: تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزاء الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك (ابن عربي، كتاب اصطلاحات الصوفية، المصدر السابق، ص ٩).

أتــمّ في المشاهدة لأنه ما من أمر شهده إلاّ وله حكم زائد على ما وقع عليه الشهود لا يـدرك إلا بالكشـف، فـإن أقيم لك ذلك الأمر في الشهود من حيث ذاته، صحب ذلك المشـهود حكم ولا بد، ولا يدرك إلاّ بالكشف هكذا أبداً"[١]. ومردّ الأحكام جميعها عند أهـل الله تكـون إلى الله، فإذا أُضيف أي حكم منها إلى غير الله أنكروه، على حين أن العلمـاء خـلاف ذلك، إذ أنهم على حكم الحق فيه لا على ما يشهدونه، وبهذا تختلف خصوصيات المشاهدة بين الفريقين. وفي هذا الموقف يرى الصوفي المشاهد الحق قبل رؤيـته لأي شـيء آخـر كما قال الصدّيق الأكبر. فيقول: "إذا أُضيف حكم من أحكام الوجـود إلى غير الله أنكره أهل الشهود خاصة، وهم الذين لا يشهدون شيئاً ولا يرون شـيئاً إلاّ ورأوا الله قبله كما قال الصدّيق رضي الله عنه، عن نفسه: ما رأيتُ شيئاً إلاّ ورأيت الله قبلهُ، أثبت أنه رضي الله عنه أنه يرى انفعال الأكوان عن الحق وحده ليس للكـون فيه أثر البتة. وليس هذا المشهد لغير مقام الصدّيق".[٢] "أما العلماء فهم في هذا المقـام علـى حكم الحق فيه لا على ما يشهدونه فينكرون النكرة ويعرفون المعرفة إذ كان الوجود مبناه على المعرفة وهي الأصل"[٣].

ويحدثنا ابن عربي عما ناله من العلم اللّدنيّ الذي تمّ له عن طريق الكشف ليتمّ التصـديق بـه، لما فيه من دقة وعظيم شأن لا يناله إلاّ من تهيأت له نفسه بعد تنقّيها وصـرف كـل ما هو مادي عنها، لتبقى بالله كي يتم لها المشاهدة الحقة، وهو في هذا المقـام لا يرى سوى الله، وما ناله من العلم هو هبة ومنّة من الله تعالى فيقول: "... إذا علـم الأشـياء كلهـا من ذلك الوجه أي الوجه الخاص الذي بينه وبين الله، وهو لكل مخلوق، فهو ملازم لتلك المشاهدة، والشؤون الإلهية والأشياء تتكون عن الله وهو ينظر إلـيها فلا تشغله مع كثرة ما شاهد من الكائنات في العالم، وهو مقام الصدّيق في قوله: "مـا رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله" وذلك لِمَا ذكرناه من شهوده صدور الأشياء عن الله بالتكوين، فهو في شهود دائم والتكوينات تحدث. فما من شيء حادث يحدث عن الله إلاّ

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٥٣.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ٩٩.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٠٠.

والله مشـــهود لـــه قـــبل ذلك الحادث. وما نبّه أحد فيما وصل إلينا على هذا الوجه وما يتكون منه في قلب المعتكف على شهوده إلاّ أبو بكر الصدّيق. ولكن نحن ما أخذناه من تنبـيه أبي بكر الصديق لكوننا ما فهمنا عنه ما أراد ولا فكّرنا فيه، وإنما اعتنى الله بنا فيه، ففاجأنا العلم به ابتداء ولم نكن نعرفه، فأنكرنا ذلك وقلنا من أين هذا؟ ففتح الله بيننا وبيـن ذلـك الـباب، فعلمــت مالنا من الله على الخصوص وعرفنا أن هذا هو الوجه الخاص الذي من الله لكل كائن عنه، فلزمته واسترحت، وعلامة من يدّعيه لزوم الأدب الشـرعي. وإن وقعت منه معصية بالتقدير الإلهي الذي لا بد من نفوذه، فإن كان يراها معصـية ومخالفـة لأمر الشرع فيعلم أنه من أهل هذا الوجه الخاص. وإن كان يعتقد خلاف هذا، فيعلم أن الله ما أطلعه قط على هذا الوجه (الذي بينه وبين الله) ولا فتح له فـيه، وأنـه شـخص لا يعبأ الله به، فإنه ما من أحد أعظم أدباً مع الشرع ولا اعتقاداً حقيقـياً فيه، أن الحق كما يعلم العاميّ سواء، إلاّ أهل الحظ من هذا الوجه فإنهم يعلمون الأمر على ما هو عليه"[(١)].

فـإدراك الحق والحال هذه عزيز المنال، فهو لا يدرك ولا يحاط به علماً، لأنه تعـالى يعزّ عن المشاهدة، فإذا عُوين فلا يُعاين إلاّ من حيث العلم والمعتقد لأنه تعالى أعز من أن يُشهد على وجه الإحاطة، وعليه فإن مشاهدة الحق لا تعطي الإحاطة بذاته لأنـه "لا تدركه الأبصار"... فالعلم بالألوهية إذن لا يلزم منه العلم بالذات، وبهذا يكون مدار المعرفة على الحقيقة على علوم ثلاثة: علم الألوهية، وعلم الذات، وعلم نسبة هذه الألوهية لهذه الذات، وبعد هذا كله فلا إحاطة ولا إدراك[(٢)].

إن فكـرة وحـدة الوجود لدى ابن عربي ليست من قبيل المغالطة والخلط، ولم يقصـد بهـا المزج بين الحق والخلق في وحدة حلولية يحل أحدها في الآخر، إنما كان هدفه من وراء ذلك أن يعرض لِمَا يُصاب به العبد في مقام البهت والفناء وهو في حال التجلي، حيث يسكت عن الكلام والمناجاة، لما يصاب به من الذهول ويؤخذ عن نفسه، فيفقد الإحساس بالوجود ويصمت لعظم التجلّي، فيقول: "إن هذا المقام الإلهي يعطي أنه

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٧٣١.

(٢) ابن عربي، كتاب المسائل، (الرسائل)، ص ٣٦.

– تعـــالى – إذا أشـــهدك لـــم يكلمـــك، وإذا كلمك لم يشهدك" إلاّ أن يكون التجلي في الصـــورة، عند ذلك تجمع بين الكلام والمشاهدة، وإذا غاب المشاهد عن نفسه لم تصح المـــناجاة لأن رســـول ﷺ الله يقول: "أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك[١] بلا شك، وقد علمت أن العبد غائب عند الشهود والاستيلاء المشهود عليه فلا مناجاة"[٢] وهـــذا عيـــن ما عناه ابن عربي عن الحكمة الإحسانية، أنه يعني في الشرع بأن نتوجه إلـــى الله فـــي عبادتنا وكلّيتنا، ونتمثـــلّه في محرابنا كما ورد في الحديث السابق الذي شـــرحه أبـــو العلا عفيفي بقوله: "أنه في عُرف أصحاب وحدة الوجود شهود الحق في جميع المراتب الوجودية والتحقق من أنه متجلٍ في كل شيء..."[٣].

فابـــن عربي هنا كما نراه صريح كل الصراحة في حديثه عن هذا المقام الذي يقيم الحق فيه العبد، فيثبت لنا ما ينزع إليه من وحدة شهود تجمع بين شهود آثار الذات والحقيقة، وقد صور لنا مقامه في هذا المجال حيث أقامه الحق في مقام الحيرة في حال تجلـــيه حيـــث تاه في معرفة الذات، وفيه يمزج بين مذهبه في وحدة الوجود وما يقوم علـــيه مـــن وحـــدة شـــهود للحق، وقد أشار إلى هذا المقام رمزاً فقال: "أشهدني الحق بالحـــيرة وقال لي: إرجع. فلم أجد أين. فقال لي: أقْبل. فلم أجد أين. فقال لي: قِفْ: فلم أجـــد أيـــن. فقال لي: ولا تخلو فحيرتني، ثم قال: لا أنت أنت، ولا أنا أنا. ثم قال لي: أنـــت في الهويّة وأنا في الإنيّة. ثم قال لي: شهود الحيرة، ثم قال لي: الحيرة مع العزّة. ثم قال لي: الحيرة حقيقة الحقيقة. ثم قال لي: مَن لم يقف في الحيرة لم يعرفني، ثم قال لـــي: مَـــن عرفنـــي لـــم يدر الحيرة، ثم قال لي: في الحيرة تاه الواقفون، وفيها تحقق الوارثون، وإليها عمل السالكون، وعليها اعتكف العابدون، وبها نطق الصدّيقون، وهي مبعـــث المرســـلون ومرتقى هِمَمْ النّبيون، فلقد أفلح من جاز، فمن حاد وحّد. ومن وحّد

---

(١) الحديث: أخـــرجه الـــبخاري في جامعه ومسلم في أول كتاب الإيمان وأبو داود من السنن، والترمذي في الإيمان وابن ماجه في الإيمان وأحمد في مسنده.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٢٧٦.

وجَـد، ومـن وجـد فنيَ، ومن فنيَ بقيَ، ومن بقي عبدَ، ومن عبد جاز... ثم قال لي: الحـيرة حـيرة، وإنمـا هي غِيرة مني عليك، فعـزّ عليك، واسترني واصحبني، ولا تظهر في الوجود غيري"(١).

وقـد عـرض النابلسـي لوحدة الشهود لدى السادة الأئمة وذكر أنهم في حيرة دائمـة، فهـم تارة يغلب عليهم شهود الوجود الحق الحقيقي الذي به كل شيء موجود فيـنفون مـا عـداه، ويـرون أن كـل ما عداه خيال، وأنه سراب ينتهي إلى الهلاك والإضـمحلال والزوال، وإنهم صادقون في قولهم لأن كل ما سوى الحق تعالى مقدّر مفروض(٢). كذلك الحال بالنسبة للمشاهدة، فهي ليسـت فـي درجـة واحـدة لدى المشـاهدين، بـل تختلف في الدرجة ومدى التحقق بالقرب من الله، وقد تفاضل العلماء فـيما بيـنهم بين فاضل وأفضل فقال: "إن مشاهدة العرفاء في ذلك مختلفة، فباختلاف المَشـاهِد يتفاضـلون، فمن شهد التعيّن والتكثّر شهد الخلق، ومن شهد الوجود الأحدي المتجلـي في هذه الصور شهد الحق، ومن شهد الوجهين: شهد الخلق والحق باعتبارين مـع أن الحقـيقة واحـدة ذات وجهيـن، ومن شهد الكل حقيقة واحدة متكثّرة بالنّسب والإضـافات، أحداً بالذات، كُلاً بالأسماء، فهو من أهل الله العارفين بالله حق المعرفة، ومـن شـهد الحق وحده بلا خلق فهو صاحب حال في مقام الفناء والجمع، ومن شهد الحـق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء، والفرق بين الجميع وهو مقام الاستقامة"(٣).

وقـد حـرص ابن عربي على تبرئة نفسه من القول بالحلول والاتحاد في كل مقالاتـه، فحـاول إظهـار الصلة بين الحق والخلق على أنها صلة بين عابد ومعبود، وشـاهد ومشـهود، لا صلة اتحاد أو اتصال بمعنى الحلول، وقد أشار إلى هذا التمايز

---

(١) ابن عربي، كتاب مشاهد الأسرار القدسية، مصدر سابق، لوحة ١٧.
(وهـذا الموقـف مصداق لقولهﷺ "زدني فيك تحيراً" أورده الغزالي في مدخل السلوك بلفظ "اللهـم زدني فيك تحيراً"، ص ٧١. وهذا دلالة على حيرة أهل الله في الوصول والثبات في المعرفة الحقيقية).

(٢) النابلسي (عبد الغني)، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، مصدر سابق، ص.ص ١٨-١٩.

(٣) القاشاني (عبد الرزاق)، شرح الفصوص، مصدر سابق، ص ١١٧.

الواضـــح بين كلا الوجهين الحقي والخلقي وعدم اتحادهما لفقدان النسبة بينهما، بل هما وجهـــي الحقـــيقة المشـــهودة. قال: "قال الشاهد الاشتراك بين الحق والخلق في جميع الأشياء إلاّ في الاتحاد. وقال مشاهدة الأفعال لا تُعلم بدليل أبداً ولا تُعاين، وهو المشهد الـــرابع الـــذي لا يشـــهده من الحق غير الحق. وقال تُشاهد ذات الحق كما أخبر قمراً وشمســـاً، وتشـــاهد صـــفاته ويُشهد صدور الكون منه بكُنْ، ولا يُشاهَد فعله ولا يُحاط بذاتـــه"[١]. ويشـــرح ابن عربي قوله هذا باستخدام أمثـــلة حسية توضح المعنى وتظهر فكرته عن نفي الحلول والاتحاد. فالقمر مثلاً ليس فيه من نور الشمس، ولا أن الشمس تنـــتقل إلـــيه بذاتهـــا، بل القمر مجلى لها، وكذلك العبد فهو يخلو من حلول الحق فيه، وليس فيه شيء من خالقه. يُضاف إلى ذلك ما ذكره في رسالته الغوثية من "أن الاتحاد حال، وأن من آمن بالاتحاد الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن أراد التعبير عنه بعد الوصـــول إليه فقد أشرك"[٢]. وما ذكره أيضاً في "كتاب الجلالة" له دلالة واضحة على نفـــي هذا الاتحاد المزعوم فقال: "إنك أن سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته فـــي مصـــنفاتهم فـــلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي يكون بين الموجودين، فإن مـــرادهم من الاتحاد ليس إلاّ شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود، فيـــتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال"[٣].

ومـــن جهـــة أخرى، فإن ابن عربي برغم نفيه للاتحاد، فإنه يتكلم عنه بمعنى آخـــر ومن جهة مغايرة وهو الاتحاد بين المحب والمحبوب، والرب والعبد، على غرار مـــا تكلـــم عـــنه الصوفية من أصحاب الفناء أمثال الحلاج وابن الفارض وغيرهما في الحـــب الإلهـــي، يستند في ذلك إلى الحديث القدسي القائل: "لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه... الحديث"[٤] ومستخدماً إياه إلى أقصى حد

---

(١) ابـــن عربـــي، كـــتاب الشاهد، (الرسائل)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م، ص.ص ١-٢.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١٩.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

فـــي تثبيت قوله هذا: أي أن العبد بعد فنائه يصبح عين الحق لا صفته، ومن حيث ذاته يصـــبح عينه الثابتة في العلم الإلهي[١]. ولذلك وصف هذه الصلة التي تجمع بين الحق والخلــق بأنها مشاهدة وليست حلول. فهي مشاهدة للحق حيث تظهر وحدة الشهود على أوضح معانيها في ما يرمي إليه من القول "بالوصلة" بين الحق والخلق، وذلك في حال الجمع وهو الفناء في الله، والاستغراق الكامل في حبه، لذا فهو يفرق بين حال العبد في حـــال الجمـــع وحال الفرق وما يصل إليه من شهود فيقول في حق العبد أنه إذا جمعه الحـــق بـــه فـــرّقه عن نفسه، فيؤثّر في الوجود. أما في حال الفرق فإنه يجمعه بنفسه ويفرّقه عن الحق فيكون في مقام العبودية وفي هذا تحديد لموقف الشهود للحق فيقول: "ولا يخفـــى أنّ جَمْعَـــك بك أعلى من جمعك به، لأن جمعك بك يكون الحق مشهودك، وفي جمْعك به غيّبتك عنك باشتغالك به عن مقام عبوديتك"[٢].

وقـــد حذّر ابن عربي صاحب الجمع من القول بالاتحاد في حالة الشهود كي لا يقـــع في شرك الضّلال فقال: "إحذر أن تدّعي الوصلة وجمع الشمل، فإني أخاف عليك أن يكون جمعك بك لا به فتكون في عين الفصل والفراق، فلا تغالط نفسك"[٣] وهو في هذا يستدل على صدق المشاهدة بما يصدر عن العبد من أقوال إذ أن الله عند لسان كل قـــائل، واللســـان هـــو المتكلم لقوله: "كنت سمعه الذي يسمع به ولسانه الذي يتكلم به" الحديـــث[٤]. كما أنه يميز بين صدق المشاهدة وكذبها بما يصدر عن صاحبها من قوة الإيمـــان أو ضعفه من حيث تجلي الحق له فيقول: "فمن كذّب العيان كان قوي الإيمان، ومـــن تـــردد في الإيمان تردد في العيان، فلا إيمان عنده ولا عيان، ومن صدّق العيان وســـلّم الإيمان كان في أماني اللسان ترجمان الجنان، وما وسع الرب إلاّ القلب، وأنت ترجمان الحق إلى الخلق، فأين الكذب عند هذه المشاهدة وما ثمّ ناطق إلاّ الحق الصمد الواحد"[٥]. ولقد ذهب بعض الصوفية إلى تصديق هذه المشاهدة بما يرسمونه من صور

---

(١) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٢) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت، الجزء الثاني، ص ١٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٤) الحديث: "كنت كنزاً مخفياً..." سبق تخريجه.

(٥) المصدر السابق، ص ١٣٧.

الفناء والتحقق بالأسماء والصفات حيث تصبح المشاهدة بالله، ولله، وبفعل الله، وقد صوّر بعض الصوفية حالة المشاهدة هذه فيما يحصل للعبد بأن أول الفناء في الله هو فناء العبد في أفعاله، فلا يرى فاعلاً غير الله، ولا يشهد سوى تصريف الحق في عالم الحدوث عند بروز الحقيقة، وبعد الفناء في الأفعال يترقى في الفناء في الصفات، فيشاهد الأشياء جميعها بالله وهي الأعيان الثابتة في علمه تعالى. وفي هذا المجال يتحقق العبد بالوحدة التي تُسفر عن الكثرة العلمية في الأسماءِ والصفات، فيتصف بصفاته تعالى ويتحقق بأسمائه فيكون سمعه بالله، وبصره بالله، وفعله بالله، وهذا قرب النوافل كما مر(١).

وهكذا يتضح لنا من خلال ما طالعنا به ابن عربي في مواقفه عن الوجود والشهود، ومن آراء شراحه لأقواله أنه يجمع في مذهبه بين وجود وشهود إذ لا يمكن الوصول إلى القول بوحدة الوجود إلا من خلال الشهود الحق، حيث تظهر الحقيقة وتُشهد معالمها، وهذا ما نراه في أقوال ابن عربي، إذ أن وحدة الشهود عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهِد، والمُشاهدةَ تنفي هذا التعدد والتكثر وتنتهي إلى حقيقة واحدة، ذلك أن العبد إذا انتهى في سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد، فإنه تفنى ذاته وتضمحلّ في ذات الحق، فيغيب عن كل شيء سواه، فيشهد الله وحده، هذا هو حال الفناء في التوحيد عند القوم.

وجملة القول أنه لا انفصال بين الوحدتين عند ابن عربي، إذ أن وحدة الوجود نتيجة لوحدة الشهود، وهما متكاملتان في مذهبه التوحيدي حيث يشير في منزل الصّمت الذي يستولي على العبد في حال مكالمة الحق له جامعاً بين الوحدتين بقوله:

فما ثمّ إلاّ الصمتُ والحق ناطق ... وما ثم إلاّ الله لا غير خالق

فيُشهدنا تكوينه في شهودنا ... تدلّ عليه في الوجود الحقائق(٢)

---

(١) اللكنوي (الشيخ محمد عبد الباقي الأنصاري الهندي)، المنح المدنية في مختارات الصوفية، مخطوط، مكتبة خاصة، ص.ص ١٠٠ – ١٠١.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٢٩٠.

فهــذه الدلالات يُقرُّ بها الشهود إذْ لا ثبات للعبد على حال واحدة، فتارة يكون في حكم الوجــود، وطوراً في مقام الشهود، فلا استقرار له على حال معينة، لهذا فإن العبد يرى اخــتلاف عينه بحسب ما يتجلى عليه الحق في صور مختلفة، وهذا تبعاً للحال المتغيّر، فــلا ثــبات فــي الوجود إذن مع تقلب الأحوال وتبدّلها، ويصور ابن عربي تقلبه في الأحوال وعدم ثباته على حال واحد لتنوع تجليات الحق عليه فيقول:

لك العُتْبــى أقلني مــن وجودي ... ومــنْ حكــم التحقــق بالشهود

لقــد أصبحت قبلــه كــل شيء ... وقد أمسيــت أطلـــب السجود

عجبــت لحالتي، إذ قال كونــي ... أن عيــن المســـوّد والمســود

فإمــا أن تميزنــــي إمـــامـــاً ... وإمــا أن أُميَّــزَ فــي العبيـــد

لقــد لعبت بنـــا أيــدي الخفايـــا ... خفايـــا العين في غيب الوجود(١)

وهكــذا يتضح لنا من اتجاهات ابن عربي في مذهبه وحدة الوجود وكذلك قوله بوحدة الشــهود أن القائلين بوحدة الوجود مُرادهم بها وحدة الشهود لا غير، والفناء عنده يعقبه صــحو يعــود فيه العبد إلى حقيقة وجوده بعد فنائه عن هذا الوجود، وقد صنّف هؤلاء الصـــاحين مــن الصالحين، فرأى أن منهم من يصحو بربه، ومنهم من يصحو بنفسه. فالصـــاحي بـــربه لا يؤخذ بشيء غيره، فلا يخاطب في صحوه إلا ربه، ولا يسمع إلاّ مــنه، فلا تقع له عين إلاّ على ربه في جميع الموجودات، ورؤيته هذه تكون على أحد مقامين: فهو إما أن يرى الحق من وراء حجاب الأشياء بطريق الإحاطة كقوله تعالى: ﴿والله مــن ورائهم محيط﴾(٢)، وإما أن يَرى الحق عين الأشياء(٣) وهذا روح مذهبه في الوحدة من حيث قوله: "بأن الله عين الأشياء، لذا فإنه يرى في رجال الله أنهم على فئتين: أحدهما يرى الحق عين الأشياء من حيث ما هو قابل لحكم الصورّ وأحكامها، لا مــن حيث عين الصور، فإن الصور هي من جملة أحكام الأعيان الثابتة"(٤). ومن هنا

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٤٣٥.

(٢) سورة البروج، الآية: ٢٠ ك.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٢١.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٢١.

اختلفــت أحوال رجال الله في صحوهم بالله، أما الصاحي بنفسه فإنه لا يرى إلاّ أشكاله وأمثاله ويقول ﴿ليس كمثله شيء﴾[1]. وقد دفع قول ابن عربي هذا، أحد المستشرقين الفرنسـيين إلــى التميــيز بين مفهوم وحدة الوجود لدى ابن عربي ومفهومها بالمعنى الحديــث لــدى الغربييــن ومدى مغايرتها لها، فمذهب ابن عربي كما يراه يختلف في مفهومه عن وحدة الوجود الحديثة، ويسمّى بإسم آخر هو وحدة الشهود ومعناه المذهب القــائل بشــهود الأشــياء في الله، وشهود الله في الأشياء وشموله لها، ويقارنها بوحدة الشهود لدى ابن الفارض، فيرى أنهما متفقان في الأخذ بوحدة الشهود التي تختلف عن وحــدة الوجود. ويرى بعضهم أنه إن صحت هذه الملاحظة بالقياس إلى ابن عربي فإن مذهــب ابــن الفارض هو في حقيقته شهودي ويدور حول فكرة تجلي الله في مظاهر الكــون وشــهود السالك للذات الإلهية شهوداً يرى فيه كل شيء على أنه عدم في ذاته بالقــياس إلــى"الوجــود الحــق" أي وجــود الله[2]. ورغم اشتراك الإثنين في المذهب الشــهودي، يتحدث ابن عربي عن الذوق والوجدان وما ينكشف للسالك فيهما من شهود الوحــدة وتجلــي الرب للعبد. كما نرى أن الاتفاق بين مذهب ابن الفارض وعبد الغني النابلســي قائم من حيث أخذهما بوحدة الشهود التي تختلف عن وحدة الوجود[3]. وينفي عــنه آخــرون قوله بوحدة الوجود، إذ يرون فيه كأي صوفي آخر صاحب ذوق وحال وفــناء يــرى هذا الاتحاد الذي يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الإلهية حين تصفو النفس وتخلص من كل شوائبها، وتبلغ من الروحانية هذه الدرجة التي تمكنها من شهود ذلك الاتحاد، ولهذا فهو إذن ليس من أصحاب وحدة الوجود بل وحدة شهود.

والواقع أنه من خلال آرائه وأفكاره لا يمكننا أن ننفي عنه قوله بوحدة الوجود، إذ هــي حقيقة واقعة دائمة سواء أدركها الإنسان أم لم يدركها، وأن التعدد في الوجود أمــر تقضــي بــه الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية بين الله والكــون على ما هي عليه في الواقع، فوجود الحق في مذهبه هو عين وجود الخلق لا

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

فـــرق بيـــنهما إلاّ من حيث وجهة النظر الاعتبارية، بمعنى أننا إذا نظرنا إلى أحدهما نســـميه ربـــاً وإذا نظرنا إلى آخر نسميه عبداً، والحقيقة الواقعة هي أنهما في حقيقتهما عيـــن واحـــدة، على حين يرى آخرون أن مذهبه كان في إحدى ناحيتيه صورة للوحدة الشهودية لِمَا انطوى عليه هذا المذهب من القول بالتجلي الذي يعتبر أبعد ما يكون عن القـــول بـــالحلول. ولكن ابن عربي بصراحته المعروفة قد ربط بين الوحدتين بحيث لا تنفصـــلان، بل يكمل إحداها الآخر لقوله: "لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود، وأن العين تثبـــت العين"[1] وهذا أصدق دليل على شهوده للوجود قبل قوله بالوحدة للوجود، وفي هـــذا القـــول دلالـــة واضحة على موقفه الثابت في تكامل الوحدتين، حيث أنه حين يتم الكشـــف الروحي ويرتفع الحجاب، ويحصل العلم الشهودي والعرفان الذوقي لدى العبد فإنـــه يستطيع أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلي في صور المرئيات كما هي الحال في الأعيان الثابتة – في الوجود الواحد الحق – كما يقول ابن عربي، وإن كان بعضهم قـــد ذهـــب إلـــى أنه متأثر بمذهب الأفلاطونية المحدثة خاصة لدى فيلسوفها أفلوطين، والذي تتجه فلسفته وجهة إشراقية روحانية.

بـــيد أن هـــذا كلـــه لا ينفي كون ابن عربي صوفياً، سواء أكان في مذهبه عن وحـــدة الشهود أو وحدة الوجود، وهذا يدعونا إلى القول بأن شهود ابن عربي قد ارتبط ارتـــباطاً كلـــياً بالمحـــبة التي هي في واقع الأمر تعبير ضمني عن حب الذات الإلهية وآثارهـــا المتجلية في جمال "النظّام" كأثر من آثار هذه الذات. فكان حب "النَظّام" أشبه بجســـر عبر عليه للوصول إلى المحبة الإلهية. وكانت المعاناة التي عاناها هي التجربة الروحـــية المتجهة إلى الأعلى، فجاءت معبّرة أصدق تعبير عن هذا الشهود، وهذا ما أشـــار إلـــيه مذهـــبه في وحدة الوجود لجمعه بين وجهي الحقيقة الوجودية. فكان وجه الـــنظّام الوجـــه الخلقـــي، وشهود الحق المتجلي فيها هو الوجه الحقي، وبهذا يكون قد انـــتهى إلـــى الوحدة الشهودية التي هامت فيها روحه المتعطشة للجمال الإلهي، وتاهت فـــي غياهـــب جمالها ومـــا تجلـــى له من المظاهر الإلهية، معبراً عنها بلغته الرمزية وإشـــاراته الصـــوفية أصدق تعبير بما يحفظ للقوم علومهم وأسرارهم وصيانتها عمن

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٩.

ليسـوا من أهلها، وهذا ما أدّى إلى تكفيره ووصفه بالمروق والزندقة، والواقع أنه بعيد كـل الـبعد عن هذا كله لِمَا ورد في أقواله بصريح العبارة عن تمسكه بالكتاب والسنة والـتزامه بالتكاليف الشرعية وتأديتها على أكمل وجه. ويلاحظ أن ابن عربي قد جمع فـي هذا الصدد بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، فهو لم يقنع بقوله "لا إله إلاّ الله" بل زاد إلى هذه العبارة فقال "لا موجود إلاّ الله". ولنا أن نتساءل، ما الذي ترتب على قول ابن عربي بوحدة الوجود؟ هل سيقول بوحدة الأديان وبالتالي نفي تكثرها وتعددها؟ هذا ما سنتبينه في الصفحات القادمة من البحث.

وحـدة الأديـان:

يرتكز مبحث وحدة الأديان عند ابن عربي على نظريته في الإنسان الكامل أو ما يسمى "بالحقيقة المحمدية"(*). ونظـرية الإنسـان الكامل هي مصدر جميع الشرائع والنـبوّات، ومصـدر جمـيع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل (وهم الأولياء من أهل الحق). والصوفية بصفة عامة، وابن عربي بصفة خاصة يسلّمون بمبدأ وحدة الأديان، فالديـن كله واحد، وهو لله، مهما تعددت صوره وأشكاله. وقد ذهب ابن عربي في هذه الـنظرية مذهـب الحـلاج الذي يرى أن هذه الأديان إن هي إلاّ أسماء لحقيقة واحدة وفروع لأصل واحد.

وتـتلخص هذه النظرية في أن الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة، فاليهودية والنصـرانية والإسـلام وغـير ذلك من الأديان إنما هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصـود مـنها لا يتغير ولا يختلف(١). وهذا يعني بعبارة أخرى: أنه ما دام الله هو الـذي تجري مشيئته على عباده بما شاء، وما دام هو الذي يقضي على هذا الإنسان أو ذاك بأن يكون يهودياً أو نصرانياً أو مسلماً، فلا محل إذن لأي اختلاف بين الأديان من حيـث الحقـيقة، أمـا ذلك الاختلاف الواقع بين الأديان، فإنه ليس اختلافاً في الأصل

(*) هـذه الـنظرية تـبلورت وظهرت بصورة جلية واضحة عند عبد الكريم الجيلي في كتابه "الإنسـان الكـامل" حيث يردّ الوجود كله إلى حقيقة وجودية واحدة انبثق عنها كل وجود، وهـي الحقـيقة المحمدية أو الإنسان الكامل، وهو ما وصفه ابن عربي بقوله: "هو الإنسان الحادث الأزلي والنشئ الدائم الأبدي"، (الفصوص، ص ٥٠).

(١) Massignon, Recueil de textes inedits, Paris, P.P. 858–859.

والجوهـر، إنما هو اختلاف في الإسم والمظهر، والحق أن جميع الأديان أسماء متعددة لمسمى واحد، ومظاهر متغايرة لحقيقة واحدة[1]. وقد زاد ابن عربي على الحلاج قوله بأن العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يُعبد فيه[2]. وأنكر مـا يُعـبد مـن الصور من حيث هي أعيان، وعبد الله في تلك الصور من حيث هي مجالي يتجلّى فيها المعبود الواحد الحقيقي، ومن هنا كانت العبادة الباطلة أن يقف العبد عـند مجلى واحد يُقصر عليه عبادته دون بقية المجالي، ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسـميه إلهاً، فيقول: "ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع إسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسـان، أو كوكـب أو فلك. هذا إسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة معبوده، وهي علـى الحقـيقة مجلـى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في المجلى المختص، ولهـذا قال بعض من عرف مقالة جهالة ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[3] مع تسميتهم إياهم آلهة.. فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة لها"[4]. وهـذا ما يلفت إليه ابن عربي النظر بأنه جهل، لذا فهو يرى أن العبادة الصحيحة هي أن يـنظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجالٍ لحقيقة ذاتية واحدة هي "الله"، فيقول شعراً:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لـم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابـلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ومصحف قرآن
وبيـتٌ لأوثـان وكعبـة طائف	وألواح تـوراة ومصحف قرآن
أدين بديـن الحب أنّى توجهـت	ركائبه فالحـب ديني وإيماني[5]

فابـن عربـي يفـرق هنا بين الأديان من حيث هي صور مختلفة متمايزة بعضها عن بعـض، فكـل ديـن يتنوع بتنوع الواردات عليه، كما تتنوع الواردات بتنوع أحواله،

(1) حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية في الإسلام، ص ١١٨.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص ١٩٥.

(3) سورة الزمر، الآية: ٣ ك.

(4) المصدر السابق، ص.ص ١٩٥ – ١٩٦.

(5) ابـن عربي، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، ص.ص ٤٩-٥٠. (انظر مدخل إلى التصـوف الإسـلامي للتفتازانـي، ص ٢٤٦، وانظـر الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي، ص ١٤٧).

وتتــنوع أحوالـــه بتـــنوع التجليات الإلهية لسرّه، وهو الذي كنّى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور التي ترد على القلب، فهو حيناً مرعى لغزلان، وآخر ديراً لرهبان، ثـــم بيتاً لأوثان، لما كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به، والتي يعبدون الله من أجلها فســمى ذلــك أوثانــاً. ولمـــا كانت الأرواح العلوية حافّين بقلبه سمى قلبه كعبة وهي الأرواح المذكورة له، إذا مسّه طائف من الشيطان فهن أصحاب الملمّات الملكية، ولمَا حصّــل مـــن العلوم الموسوية العبرانية جعل قلبه ألواحاً لها، ولِمَا ورث من المعارف المحمدية الكمالية جعلها مُتحفاً وأقامها مقام القرآن لِما حصل له من مقام "أوتيت جوامع الكلـــم"[١]. ونصـــل مع ابن عربـــي في هذا كله إلى ديـــن الحب الـــذي قال فيه تعالى ﴿فاتّبعونـــي يحبـــبكم الله﴾[٢] وفـــي هذا تلقّى التكليفات من محبوبه بالقبول والرضى والمحـــبة ورفع المشقة بأي وجه كان توجُهها، فهي كلها مرضيّة عندنا، فليس ثمّة دين أعلـــى مـــن ديـــن قام على المحبة والشوق لمن أُدين له به وأُمر به على غيب، وهذا مخصوص بالمحمديين، فإن محمداً ﷺ له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها لِمَا اتصـــف به من الصفاء وغير ذلك من مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله اتخذه حبيباً أي محباً ومحبوباً، وورثته على منهاجه[٣].

والواقع إن عقيدة الكلمة عنده تنطوي ضمناً على مبدأ كلية الوحي إذ تؤكد على أن كـــل نبيّ جانب من جوانب الكلمة العليا. وقد حاول ابن عربي أن يدرس التفاصيل الخاصة بالأديان الأخرى وخصائصها، وأن يفصل المعاني الكلية المستترة في تراكيبها الخارجية على قدر المستطاع، فقال:

قـــد أعجزتُ كلَّ علاّم بملتنـــــا وداووديــــاً وحبراً ثم قسّيساً[٤]

فإذا كان هنا يصف محبوبته العابدة العالمة (النظّام) فإن شرح هذه الإشارات يشير إلى الكتـــب الأربعـــة. "فالعلاّم بملتنا" إشارة إلى القرآن و "الداوودي" إشارة إلـــى الزّبور.

---

(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٣١ م.

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ١٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥.

و"الحبر" إشارة إلى التوراة، و"القسيس" إشارة إلى الإنجيل، بحيث يكون المعنى المجمل هـو أن تلـك المحـبوبة العالمة قد ألَمّت بمحتوى الكتب المُنزّلة جميعاً، فعندئذ تكون الإشـارة مفهومة واضحة[١]. وعليه، فإن ما يراه ابن عربي أنه لما كانت هذه المسألة ذاتـية، وكانـت الكتب الأربعة لا تدل إلاّ على الأسماء الإلهية خاصة لها، لم يقاوم ما تحملـه هـذه الكتـب من العلوم المكنّى عنها بحاملها، فكنّى عن القرآن بالعلاّم. وعن الزبور المنسوب إلى داوود، وعن التوراة بالحَبْر، وعن الإنجيل بالقسيس[٢].

والحقـيقة الظاهرة للعيان أن موقف ابن عربي لا يتضمن الرفض لأي من هذه الأديـان المنزّلة من حيث جوهرها، وهو وإن أظهر محاولة لتخطّي الصور الظاهرية للوحي بغية الوصول إلى معانيها الباطنية، فإنه لم يكُنْ بأية حال من الأحوال ليدل على رفضـها "مـن أدنـى" بمعنى الامتناع عن قبول الشعائر الظاهرية والأشكال الإيمانية للديـن، بل على العكس من ذلك فقد حاول أن يتخطّى المستوى الظاهر لينفذ من خلاله إلـى لـبّ الشعائر والعبادات التي هي في حدّ ذاتها من مقومات الدين الرئيسية، والتي نزلـت مـن "السماء" فوجب على الإنسان اتباعها فيما لو أراد أن تكون حياته الروحية مثمرة. إذن فعن طريق هذه المظاهر الشكلية الظاهرية للدين فإن ابن عربي كغيره من الصوفية حاول أن يصل إلى باطن الوحي ومعناه الكلي[٣].

لقـد قضـى ابـن عربـي كثيراً من عمره في أداء الصلوات المفروضة في الإسـلام، والتوبة إلى الله عن خطاياه، وفي تلاوة القرآن، وذكر إسم الله، فتبين له عن طـريق هـذه الممارسـات أن الطريق التي أوحاها الله تهدي إلى نفس القمّة، وأنه إذا تُمـثِّـل ديـنٌ كـل التمثُّـل فكأنما تُمُثِّلت الأديان جميعاً، فقد وجد في صميم الأشكال الموحاة الحقيقة الكلية التي لا شكل لها، وهذا ما دعاه إلى القول بصحتها جميعاً فقال:

عقـد الخلائق في الإلـه عقائداً   وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[٤]

---

(١) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص.ص ١٥ – ١٦.

(٢) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، ط دار النهار بيروت، ص.ص ١٥٢ – ١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٧٥.

وفـــي هذا دلالة واضحة أنه لم يتنكر لحقيقة الدين في جوهره، فكان اعتقاده في الأصل والجوهر لا بالشكل والمظهر، وهذا ما جعل ابن عربي يظهر بمظهر الغلوّ في الاعتقاد بالأديـــان، مما أدّى إلى وصفه بالقول بوحدة الأديان مع ما فيها من تباين واختلاف بين صحيح وفاسد، وحقيقي وباطل. فكيف يعلن جمعه بين المتناقضات في عقيدة واحدة؟ لا بد لنا إذن من نظرة في موقفه من الدين وهل قال فعلاً بوحدة الأديان؟ وما حقيقة موقفه من الأديان جميعها؟.

مـــن الملاحـــظ أنه لم ترد في جملة ما صنف وكتب من مؤلفات عبارة "وحدة الأديـــان" إنمـــا كانـــت نظرة ابن عربي إلى الدين – كنظرته إلى الوجود وغيرها من الأمـــور التي عالجها – ذات وجهين: ظاهر وباطن، أي نعني أن الدين كمظهر عبادي لـــه وجهيـــن: وجه حقي ووجه خلقي. وقد أشار إلى هذين الوجهين محدداً دور الحق ودور الخلـــق فيهما، عارضاً لمعناهما وما يهدفان إليه من أمر صلاح الدنيا والآخرة، فالدين عنده دينان دين عند "الحق" ودين عند "الخلق"، لذلك يبحث في المعاني المختلفة لكلمـــة "ديـــن"... وما يتصل بها من معاني "الإسلام" و "الانقياد" و "الجزاء" و "العادة". فكـــل لفـــظ منها يشير عنده إلى معنى معين يهدف إليه. فالدين هو الذي يخلق إمكانية الجزاء على إطاعة العبد لأوامر الحق، إذ أن الشرك لا ينفع معه عمل مهما صلح هذا العمـــل وحَسُـــن فعله. ولذلك أشار ابن عربي إلى تلك المفاهيم التي حددها للدين حيث قـــال: "الديـــن دينان، دين عند الله، ودين من عرّفه الحق تعالى، ومن عرّف من عرفه الحـــق... ودين عند الخلق، وقد اعتبره الله. فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على ديـــن الخلق... فهو دين معلوم معروف، وهو قوله تعالـــى: ﴿إن الديـــن عند الله الإسلام﴾[1] وهو الانقياد، فالدين عبارة عن انقيادك، والذي من عـــند الله تعـــالى هو الشّرع الذي انقدتَ أنت إليه. فالدين الانقياد، والناموس هو الشرع الـــذي شـــرّعه الله تعالى، فمن اتصف بالانقياد لما شرّعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامـــه أي أنشـــأه، كمـــا يقـــيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩ م.

للأحكـــام"[1]. فإذا كان هذا شأن الدين من عند "الله" فما رأي ابن عربي في الدين الذي هــو مــن عــند الخلق؟ يقول: "فالدين كله لله، وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة"[2] ويشــرح القاشــاني هــذا القول مبيناً ما قصده ابن عربي بذلك بأن الدين كله لله، لأن الانقياد ليس إلاّ له سواء انْقَدْتَ إلى ما شرّعه الله أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكمــية (وهــي التي قال الله تعالى عنها: ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾[3] وهي النواميس الحكمــية التــي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العُرْف[*][4]) لأنه لا ربّ غيره، ناهيك بأن الانقياد إنما هو منك لا منه، إذ أن أصــل الفعل منه لا من المظاهر، والمنقاد إليه سواء كان مأموراً به من عند الله أو مــن عــند الخلق مأمور به في الأصل من الله ولله"[5] ولهذا قال: "فالعبد هو المنشيء للديــن والحــق هو الواضع للأحكام"[6]. وعليه يكون الدين كله انقياداً لله، ولكنه صادر من العبد لا من الله لأن الانقياد عمل العبد، ولا يُنسب إلى الله إلاّ بحكم أنه أصلك وأنت مظهره"[7].

فإقــرار الحق إذن لِمَا وضعه العبد من دين واعتباره له هو الموافقة التامة بين الشــرع الإلهــي والقوانيــن الحكمــية التي وضعها الخلق وقوله: "فلما وافقت الحكمة المصــلحة الظاهــر فيها الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرّعه من عنده تعالى"[8] وهذا كله قائم على الانقياد، وكذلك الجزاء الذي يناله العبد بمقتضى عمله من طاعة أو معصية.

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص.ص ٩٤ – ٩٥.

(2) المصدر السابق، ص ٩٤ – ٩٥.

(3) سورة الحديد، الآية: ٢٧ م.

(*) العرف: ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول.

(4) المصدر السابق، ص ٩٥.

(5) القاشاني، شرح الفصوص، مصدر سابق، ص ١٠٣.

(6) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٤.

(7) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٩٨.

(8) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٥.

وجملـــة القـــول: إن هذه المفاهيم للدين سواء من عند الله أو من عند الخلق ما هي إلا الشرع الإلهي الذي أنزله على أصفيائه من الأنبياء، بدءاً من أولهم آدم ومنتقلاً مـــن نبـــيّ إلـــى آخـــر حتى ختم بهم محمد ﷺ. أو إن شئنا القول: هي الشريعة التي اصـــطفى بهـــا الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل الذي هو مصدر الشرائع والنّبوات جمـــيعها، فهـــي واحدة في الأصل متعددة في المظهر لظهورها في كل زمن بصورة شـــريعة نبي ذلك الزمن. أما دين الخلق فهي تلك القوانين الحكمية التي وضعها الخلق لصـــلاح حـــالهم في دينهم ودنياهم. وقد أقرّ الله ذلك الدين بنوعيه لما فيه صلاح الدنيا والآخـــرة، فهـــنا حالة تخصيص لهذا الدين، اصطفاه الحق وأنزله على أنبيائه وأورثهم إياه واحداً تلو الآخر دون تغيير في الجوهر وإن تعددت الصور في المظهر.

وجـــرياً على عادته وعادة الصوفية، فإن ابن عربي يلجأ إلى تفسير ما ينطوي علـــيه هذا الدين من سر خفي يكمن في باطنه وأيضاً مقصده منه إلى جانب ما يتضمنه مـــن معنى ظاهر فيقول: "هذا لسان الظاهر في هذا الباب، وأما سرّه وباطنه فإنه تجلٍ فـــي مـــرآة وجـــود الحق، فلا يعود على الممكنات من الحق إلاّ ما تعطيه ذواتهم في أحوالهـــم، فـــإن لهم في كل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلـــي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون... ثم السرّ الذي فوق هذا فـــي مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلاّ وجود الحق بصـــور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها"[1]. وفي هذا عود إلى قوله: "بأن الدين كله لله" وهو مصدر كل شيء بالأصالة، وأن كل ما يضعه العبد من نواميس حكمـــية ليس سوى تجلٍ ينعكس على مرآة وجود الحق، ولا يعود عليها إلا ما يقتضي حالهـــا مـــن طاعة أو معصية، ولهذا يختلف الأمر من فرد لآخر باختلاف ما هو عليه حالـــه، فيـــنعكس علـــى مـــرآة ذلك الوجود الحق. زد على ذلك أن الممكنات وجميع الموجـــودات لمـــا كـــان أصلها من العدم، لم يكن لها أن تفعل إلاّ ما جاءت به الإرادة الإلهية وأمرت به أن يُفعل، وأن وجودها ليس وجوداً حقيقياً أو ضرورياً، إنما هو تجلٍ إلهـــي، بل أكثر من ذلك أن الحق هو المتجلي بكل صورة من صور الموجودات على

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٦.

ما هو عليه حال وجودها الآن، وأعيانها الثابتة في علمه تعالى، وكل أمر يعود إليه لِمَا علمه من شأنها في حال اللذة والألم، والخير والشر، وما لها من ثواب وعقاب[1]، وهذه صورة من صور مذهبه في وحدة الوجود. وهو وإن لم يشرْ صراحة إلى وحدة الأديان باعتبار أن الدين عنده واحد مصدره الحق. إلا أننا نعود فنتساءل: هل يقول ابن عربي بوحدة الأديان استناداً إلى المعنى الباطن، أو السرّ الكامن وراء الدين بصورهِ ومظاهرهِ المتعددة كما أشار إليه؟.

إن الديـن كمـا يـراه ابن عربي حقيقة واحدة مهما تنوعت صوره، فالأديان المـتعددة والعقـائد المختلفة المتباينة ليست جميعها هكذا إلا من حيث الظاهر فقط، أما مـن حيـث الحقـيقة والجوهر فلا تباين ولا اختلاف، وأن كل الملل والنحل ليست في حقيقة أمرها إلاّ وسائل يُتوسّـل بها للوصول إلى غاية واحدة هي عبادة "إله واحد" هو الحظ المشترك بينها جميعاً[2].

وعلـيه يمكن القول أن نظرة ابن عربي إلى الدين هي نظرة واحدية وإن ظهر فـي صـور مـتعددة إنما جوهره لا يتكرر أصلاً فهو على حاله في حقيقته، كذلك لا تنقصه الخبرة في هذا المضمار بأن ينظر بعين الجمع إلى الأديان المختلفة جميعها فلا يفـرّق بين دين وآخر، وإلى الكتب السماوية المتباينة فلا يُؤْثر كتاب على كتاب آخر، كذلـك حاله مع الطرق المتعددة فإنها تتساوى عنده فلا ينحاز إلى فرقة دون أخرى، إذ الأديان جميعها من عند الله، والمقصود بها على الحقيقة هو الله وحده، وكل دين فُرِض علـى أهلـه فاعتقدوه ليس اختياراً منهم إنما ذلك باقتضاء الإرادة الإلهية باعتناقه دون غـيره من الأديان، ولا يتم ذلك إلاّ بالمحبة حيث يتوجه العابد بكليته نحو معبوده، فلا يـنظر إلى ظاهر الأديان بل إلى حقيقتها الجوهرية فيراها وحدة متكاملة، تنطوي على كثـير من المعاني والمبادئ الخُلُقيّة والاجتماعية ، فيحللها إلى عناصرها لمعرفة مدى ملاءمتها لِمَا ورد في الكتاب المبين أو منافاتها له. لقد ردّ نيكلسون نظرة الصوفية في وحـدة الأديان إلى الحب واعتبره أساس الأديان جميعها، وهو في ذلك يستند إلى قول

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩٥.

(2) التفتازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ٢٧١.

ابــن عربي في تقبّله لكل دين وكل عقيدة لأن القلب هو موطن العبادة. وذلك في قوله: "عقد الخلائق في الإله عقائداً...." فإنه بمقدار حب العبد لربه يكون علمه بأسرار القدر لأن الحب كما وصفه "هونفليد"(*) هو اسطرلاب أسرار السماء، وهو الكحل الذي يكحل به عين القلب فينجلي بصرها[١].

واســتناداً إلى ما ظهر في مذهبه من وحدة الحقيقة الوجودية بمظهريها الحقي والخلقــي، فإن ذلك أدّى بالضرورة إلى نظرته إلى الأديان على أنها واحدة لا فرق في ذلــك بين سماويّها وغير سماويّها لأنها تهدف جميعها إلى عبادة الإله الواحد، المتجلّي فــي صور عابديه وصور جميع المعبودات، ولطالما كانت الغاية من عبادة العبد لربه هو التحقق من وحدته الذاتية معه، وإنما الباطل كما يراه هو أن يُقصر العبد عبادة ربه علــى مجلى واحد بعينه دون غيره ويسميه إلهاً، ورائده في كل ذلك هو النور الباطني الــذي أفاضه الله عليه. فابن عربي هنا متسق مع منطق مذهبه في وحدة الوجود، فكما أن كــل أمــر له وجهــان يرتبطان بحقيقة واحدة على أساس الحق والخلق، والظاهر والباطــن، لذلك رأى صحة الإيمان بكل المعتقدات، لأن صاحب المعتقد الخاص جاهل لاعتراضــه علــى ما يعتقده غيره. أما الإله المطلق فهو الذي لا يسعه شيء لأنه عين الأشــياء، ولهــذا قــال باعــتقاده بجميع الأديان التي اعتقد بها الخلائق على اختلاف أجناســهم وألوانهم وهي ممثــلة في قوله: "عقد الخلائق في الإله عقائداً..."[٢] فالعقيدة والحالــة كذلك تمثــل جانباً هاماً من مذهبه في وحدة الأديان إذا شئنا القول بها، إذ أن العقــيدة ضــرورية لا بــد منها، يرجع إليها كل عابد في توجهه إلى خالقه، يعبده من خلالهــا في أي صورة شاء، وعلى أي وجه أراد فإليه يعود الأمر، وكل وجه حقيقته،

(*) مترجم كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي، كتب فيه نيكلسون أنه صاحب فضل عليه (لأنه قــرر مــا كــان لكتابــته من أثر في تشجيع دراسة التصوف وهــو متفق معه على أصل التصــوف وشــأنه). (انظــر نيكلسون في التصوف الإسلامــي، ترجمة أبو العُلا عفيفي، المقدمة، ص ٨).

(١) هونفــيلد: "مثنوي معنوي" لندن ١٨٩٨، المقدسة، ص ٢٨، (وانظر نيكلسون في التصوف الإسلامي، ص ٩٤).

(٢) محمود (عبد القادر)، مرجع سابق، ص ٥١٦.

فما عُبد إلاّ هو، وما اعتُقد إلاّ به. وقد جعلها ابن عربي ضرورة مُلزمة، وإلاّ فإن خلو الدين من عقيدة لا صحـــة لـــه يقول: "فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إلـــيه، ويطلبه فيها. فـــإذا تجلـــى له الحق فيها أقرّ به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوّز منه، وأساء الأدب عليه في نفس الأمر. فـــإنه يقـــول: ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾[1]، ووجه الشيء حقيقته"[2].

ولمـــا كان الاعتقاد بعقيدة ضرورة ملحّة، كان لكل شخص اعتقاده الخاص به، يســـتمده من النظر في نفسه ولا يشترك في هذا الاعتقاد مع غيره، إذ أن الأمر نسبي، فمـــا يعتقده زيد في معبوده من وجهة نظره الخاصة يختلف عما يراه عمرو في معبوده الذي يعتقده ويعبده. وقد حدد لكل فرد عقيدته فقال:

فكـــلّ عقـــد عليـــه شخص يحلّـــه فـــي ســـواه عقـــد[3]

فقولـــه هذا لا يحتّم وحدة الاعتقاد لدى الجميع، فهم متنوعون في اعتقادهم متباينون بل هـــم مختلفون فيه، كل له توجه ونظر خاص يحتّم عليه اعتقاده بما يراه. وهكذا تنوعت الاعتقادات وتباينت، ولكنها جميعها تصب في معتقد واحد هو الاعتقاد بالله الواحد الذي لا يشـــاركه شيء في وحدته. ويفسر أبو العلا عفيفي هذه الصور من الاعتقاد الفردي لـــدى كل شخص بأنه اعتقاد خاص بكل فرد مستمد من النظر في نفسه، ولهذا اختلفت الاعتقادات في الأديان باختلاف الأنفاس، كما اختلفت الأرباب أيضاً، ولكن بالرغم من كـــل هـــذا الاخـــتلاف، فالاعتقادات كلها صور من معتقد واحد، كما أن الأرباب كلها صورة في مرآة رب الأرباب[4].

لكـــن ابـــن عربـــي في الواقع قد ربط بين الاعتقاد والمعرفة بالله لأنها مصدر الاعتقاد، فبقدر تعدد أنواع المعرفة بالله تعددت المعتقدات فيه، فهو يرى أن كل صنف مـــن أصناف البشر لا يمكنه الجهل بخالقه، ولا بد له من معرفته من أي وجهة شاء أن يـــتعرّف إليه، وهذا التعدد لوجوه المعرفة هو في آن واحد تعددٌ للمعتقد الذي استخلصه

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥م.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١١٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٣.

(٤) عفيفي (أبو العلا)، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٩٣.

كــل فــرد مــن خــلال معرفته لله، يقول: "وكل صنف من هذه الأصناف – يعني بها العــارفون بالله على أي وجه إما تنزيه أو تشبيه – صاحب معرفة بالله، فما جَهِلَهُ أحدٌ مــن خلق الله، لأنه ما خلقهم إلاّ ليعرفوه، فإذا لم يتعرف إليهم بهذه القوة الموصلة التي هي بالفكر أو بالتعريف الإنبائي لم يعرفوه، فلم يقع منه في العالم ما خلق الله العالم له، ولنا في هذا المقام الذي عمم المعتقدات نظم هو:

عقــد الخلائق في الإله عقائــداً وأنـــا شهــدت جميع ما اعتقدوه

لما بــدا صـــوراً لهم متحـــولاً قالــوا بما شهدوا وما جحدوه(١)

ويقدم أبو العلا عفيفي تفسيراً لذلك يتفق ومذهب ابن عربي في وحدة الوجود قائلاً: بأن هــذا القول لديه إشارة إلى العقيدة الصحيحة التي يعتبرها أساساً لكل العقائد، وذلك أن مذهـــبه في وحدة الوجود يرى أن العقيدة الواحدة هي التي تجمع بين هذه العقائد كلها، ولهــذا فهـــي دلالـــة واضـــحة على توافق مذهبه مع ما ذهب إليـــه من القول بوحدة الأديان"(٢).

ورغـــم موافقة شراحه ومؤيديه لأقواله، فقد تعددت مفاهيمهم حول ما جاء في الشطر الثاني من البيت الشعري:

"............................... ... وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه"

فيقول الشعراني:

عقـــد الخلائق بالإله عقايــــداً وأنا علمت جميع ما اعتقدوه"(٣)

وكما يقول عفيفي:

"............................... وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه"

وهـــذا دلـــيل تعدد الرؤية، فلكل منهم رؤية خاصة أدت به إلى التعبير والفهم على نحو خـــاص، علـــى حين تهدف جميعها إلى معنى واحد في النهاية. فهي وإن كانت شهوداً

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ١٧٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) الشـــعراني (عبد الوهاب)، الموازين الذرية، المبينة لعقائد الفرق العلية، كتاب مفتاح الذرية، في اعتقادات السادة الصوفية، مخطوط دون ترقيم – مكتبة خاصة.

لـــدى ابن عربي، ومعرفة لدى الشعراني، واعتقاداً لدى عفيفي، فإنها تؤدي إلى معنى الجمـــع لهذه العقائد عند ابن عربي والاعتقاد بها إذ أنها ترمي جميعها إلى معنى واحد وهو الاعتقاد بالله الواحد فقط.

ويحاول الشعراني أن يبين القصد من قول ابن عربي بجمعه للعقائد في اعتقاد واحـــد، فـــيرى بأنـــه يريد الاطلاع على ما استندت إليه عقائد الخلق لأنه يعلم بجميع عقـــائدهم ممـــا يخالف السنّة، إذ لا بد لكل عارف بعد الظهور من تحقق الحق وإبطال الـــباطل وإعطـــاء كـــل مرتـــبة حقها حتى يصح اعتقاده[1]. ويحرص ابن عربي على ضـــرورة المعتقد، ويحذّر من التقيد في الاعتقاد، بل يدعو إلى التوسع في العبادة وعدم الحصر والتقييد بعقد مخصوص، بل الأخذ بكل معتقد لما فيه من الخير إذ يتجلى الحق فـــي صـــورة كل معبود ولا يقتصر على واحد منها فقط، وهو في هذا الصدد يتفق مع نظـــرته إلى وحدة الوجود، وأن التعدد القائم في الوجود ليس إلاّ نِسباً وإضافات كما هو الحـــال فـــي العبادات، وكلها تجتمع في معتقد الواحد الحق يقول: "فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفّر ما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكـــنْ فـــي نفســـك "هيولى" لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقدٌ دون عقد، فالكل مصيب وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد مرضي عنه"[2].

ويتفق ابن عربي مع معاصره ابن الفارض فيما انتهى إليه من حبّه وفنائه إلى القـــول بأن الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام منتظمة في سلك واحد هو سلك التـــنزيل الإلهي، والمجوس في عبادتهم للنار كانت مخالفة صراحة للعقيدة الإسلامية، لكن في الواقع ما عبدوا إلاّ نور الذات الإلهي متوهمين أنه النار[3].

وهكـــذا انعكســـت نظـــرة الشّمول على الأديان جميعاً، فغدت مظاهرهُ متكثرة لحقـــيقة واحدة وجوهر واحد هي الذات الإلهية. ويذهب ابن عربي إلى مثل هذا القول

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، المصدر السابق، ونفس الفصل، (دون ترقيم).

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٩١.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ٢٧١.

محـــدداً وحدانية الحق وتنوع العبادات له فيقول: "بأن الحق واحد، والاعتقادات تنوعه وتفـــرّقـــه وتجمّعه، وهو في نفسه لا يتبدل، وهو في عينه لا يتحول، كما أنه يحصره الأيـــن، ويحـــده الانقلاب من عين إلى عين، فلا يحار فيه إلاّ النّبيه، ولا يتفطّن إلاّ من آمن بما ورد من التنزيه والتشبيه، أما من نزه فقط أو شبه فقط، فهو صاحب غلط لأن التشـــبيه تـــنزّل للعقول وتمهيد للقبول"[1]. وهو في كل ذلك يستند إلى نصوص القرآن الكـــريم، متلمســـاً صدق قوله مما نصت عليه الآيات البينات في أمر الدين ومن حيث صـــلتها بعبادة الله فيقول في مذهب المحمديين ﴿**وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه**﴾[2] أي حكم، فالعالِم يعلم من عُبِدَ، وفي أي صورة ظهر من عُبد"[3] ومن هنا جاءت دعوته أنّ للحـــق وجهاً في كل معبود، وما عبد أحد من معبود إلاّ وكان للحق فيه وجهاً يُعبَد "وأن الـــتفريق والكـــثرة كالأعضـــاء فـــي الصورة المحسوسة، وكالقوى المعنوية في الصـــورة الروحانية، فما عُبد غير الله في كل معبود، فالأدنى من تخيّل فيه الألوهية... والأعلـــى ما تخيّل بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر، فالأدنى صاحب التخيل يقـــول: ﴿**ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى الله زُلفى**﴾[4] والأعلى العالِـــم، يقول: ﴿**فإلهكم إله واحد فله أسلموا**﴾[5]حيث ظهر ﴿**وبشّر المخبتين**﴾[6] الذين خبت نار طبيعـــتهم فقالوا "إلهاً" ولم يقولوا طبيعة، وقد أضلّوا كثيراً أي حيّروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب"[7].

ويذهب القاشاني إلى القول في معنى ذلك أن للحق في كل معبود وجهاً، ويرى أن تقريره في المحمديين بأن قضاء الله وحكمه ألاّ يعبدوا إلاّ إياه، فهو رب الكل، وأنه لا موجـــود سواه، فلا يُرى في صورة الكثرة إلاّ وجهه، فيُعلم عندئذ أنه هو الذي ظهر

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، الجزء الثاني، ص ١٥٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٣ ك.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٣ ك.

(٥) سورة الحج، الآية: ٣٤ م.

(٦) نفس السورة السابقة ونفس الآية.

(٧) ابن عربي، المصدر السابق، ص ٧٢.

فــي هــذه الصــورة المتعددة، فلا يُعبد إلا الله لأن صورة الكثرة هذه ليست على حالة واحدة، فهي في الوجود الواحد متنوعة، إما أن تكون معنوية غير محسوسة كالملائكة، وإمــا صــورية محسوسة كالسموات والأرض وما بينهما من المحسوسات، ويتمثــل الأولــى بمثابة القوى الروحانية في الصور الإنسانية والثانية بمثابة الأعضاء للإنسان، فكــثرتها لا تقدح في أحديته ولا تبطلها، وهذا يعني به قول ابن عربي. فالعالِم يعلم من عُــبد وفــي أي صــورة ظهــر حتى عُبد، وشبّه التفريق الكثرة للأعضاء في الصور المحسوسة كالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبد غير الله في كل موجود[1].

ويبين القاشاني كذلك دور الأعلى في العبادة، فالأدنى هو الجاهل المحجوب الذي تخيّل في معبوده الألوهية، والخيال لا يدرك إلاّ مشخصاً، فعُبد ذلك المتخيل، أما أهل التوحيد فلــم يتخــيلوا الألوهية في معبودهم بل نظروا إلى الوحدة في كثرة التعدد للصور، وما أشــار إلــيه ابــن عربي في شرح الآية ﴿وقد أضلوا كثيراً﴾ أي حيّروهم في تعداد الواحد، لذلك لما غلب عليه التوحيد الذاتي المحمدي في قوله "عرفت الأشياء بالله" حين سُــئل "بــمَ عرفت الله" فإنه حمل الآية على صورة حاله وفسّر الإضلال بالأصنام، أي تعــدد الصــور والكــثرة لمــن نظر فيها بعين التوحيد بالتحير، لشهود الواحد المطلق الحقيقــي مــتعدداً بحســب الإضافات إلى المظاهر، حتى تراءى الوجه الواحد وجوهاً عديدة مختلفة متباينة باختلاف المظاهر التي هي مراياه، ولذلك قال:

ومــا الوجه إلاّ واحد غير أنــه إن أنت عددت المرايا تعــددا

فتحــير بيــن أحديــته وكثرته[2]. وفي هذا يلتقي ابن عربي بالحلاج من حيث العبادة، فــيقول فيها بأن العبادة هي أن ينظر العبد جميع الصور على أنها مجال لحقيقة واحدة هي حقيقة الإله[3].

ويتضــح مــن أقوالــه أنه قد حاول أن يتخطّى المستوى الظاهر لينفذ إلى لبّ الشــعائر والعــبادات التي تعتبر من مقومات الدين الرئيسية المنزلة من السماء. وابن

---

(١) القاشاني، شرح على فصوص الحكم، ص.ص ٥٤-٥٥.

(٢) المصدر السابق، ٥٤-٥٥.

(٣) عبد البديع (لطفي)، الإسلام في إسبانيا، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٨، ص ٦٣.

عربـــي كغـــيره من الصوفية الذين حاولوا الوصول إلى باطن الوحي ومعناه الكلي[١]. لذلك أعلن صراحة أنه ليس هناك دين أرفع من دين الحب والشوق إلى الله، فالحب هو خلاصة النِّحل جميعها، والصوفي الصادق هو من رحّب بدين الحب أنّى توجه، وعلى أيّ صـــورة تـــبدّى لـــذا قال: "لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي،... إذا لم يكن دينه إلى ديني داني..." فيكون والحالة هذه أن الحب هو أصل كل عبادة وسرّها، بل وجوهرها، إذ لا معـــبود إلاّ وهـــو محبوب، والمعبود والمحبوب عين واحدة، لذا يتجه نحو حبيب طبيعي مطلق من حيث مميزاته وتعريفاته. وقد جعل موطن هذا الحب في القلب القابل لكل صورة من صور تجليه المتعددة فقال: "لقد صار قلبي قابلاً كل صورة...".

هكذا يميز ابن عربي بين الإله المعتَقد به سواء في صورته المطلقة أو المقيدة، إذ لا ظهـــور لـــه إلاّ فيما يعتقده العبد، فالاعتقاد والتخيل وسائل ظهوره لأن حقيقته لا يســـعها إلاّ القلـــب حتى تظهر كما هي، ويستند في ذلك إلى الحديث القدسي "لا يسعني أرضـــي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن"[٢] وقوله "أنا عند ظن عبدي بي"[٣] لا أظهـــر له إلا فـــي صورة معتقده، فإن شاء أطلق، وإن شاء قيّد، فإله المعتقدات تأخذه الحـــدود، وهـــو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشـــياء، وعيـــن نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها"[٤] ويوضح القاشاني مدلـــول ذلـــك بأن قول الحق "أنا عند ظن عبدي" فهو دلالة واضحة على إحاطته بكل شـــيء، بأحديته المطلقة، ومن شأن الإطلاق أن لا يغيب عنه شيء، فهو يحيط بجميع الصـــور مـــن حسية وخيالية ووهمية وعقلية وظنية وعلمية، وعليه فإن ظن العبد في معـــتقده مهمـــا تنوع، وعلى أي صورة وُجد، فإن الله هو الظاهر بصورة ذلك المعتقد،

---

(١) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) الحديـــث: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: قال الله عز وجل: "أنا عـــند ظن عبدي بي وأنا معه حيث يذكرني... ومن تقرب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً ومن تقـــرب إلـــي ذراعاً تقربت إليه باعاً". وروي في الصحيحين: وأنا معه حين يذكرني متفق عليه رواه مسلم والبخاري، والترمذي والدارمي وأحمد بن حنبل.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٢٢٦.

ولا يظهــر إلا بــتلك الصــورة سواء أُطلق أو قُيد، وهذا الإله لا يسعه إلاّ قلب العبد المؤمــن بالإيمــان الغيبي، لأن المعتقد لا يكون إلاّ في القلب، وليس شأن الإله المطلق كذلــك، لأنــه هو عين كل شيء، فلا يسعه شيء إلا قلب العارف الذي هو عين الكل لتقلــبه مــع الحق في إطلاقه، وتقيده، لتجرده عن تعيينه وتعينُه لفنائه في الحق وبقائه بــبقائه، ذلك أن قلب الحق متعين بالتعين الأول الخفي والمستهلك لجميع التعينات فيه(١) وإن كــان بالــي(*) يفرق في شرحه بين الإله المطلق والإله المحدود ولكن الأمر في حقيقــته واحــد(٢). ووصف "غارديه" L.Gardet شعر ابن عربي بأنه شعر كبير مزج فــيه بين الحب الدنيوي والحب الإلهي، وإن كان الحب الإلهي صعباً على الفهم، ولكنه يظهر قبل كل شيء أشبه بنتيجة لقابلية الكائن المخلوق من منبع هذا الحب، ولكنه بدّله بلغة التوحيد التي يعبر بها الصوفية عن محبتهم لله الواحد(٣).

والواقع أنه لا يمكن إنكار ما لابن عربي من كبير الأثر في دفع الحب في هذا الطــريق الصوفي، وربطه بالدين بالرغم من اختلاف صوره، واستمرارية الوجود به، ويــرى نيكلســون أنه لا بد من إنصاف ابن عربي والاعتراف بفضله في هذا المجال، فهــو لم يكن مؤمناً بوجود الله فحسب، بل إنه بالحب كقاعدة يقوم عليها كل شيء، لذلك فهــو يرى أن جوهر الحقيقة الإلهية قائم على الحب، وأنه ليس بمقدور العبد مهما كان شــأنه أن يكشف عن أسمى وأرقى ما فيه من الاستعدادات والقدرات من غير أن يدين بهــذا المــبدأ الأزلي، وهو الحب الذي جعل من الوجود كله وحدة متماسكة(٤). وعليه،

---

(١) القاشاني، شرح على الفصوص، مصدر سابق، ص ٢٨٢+.

(*) ويعرف بالي بإسم بالي الصوفية وي (... - ٩٦٠هـ) بالي خليفة الصوفية وي، وهو عالم مشــارك فــي أنواع من العلوم. شرح فصوص الحكم لابن عربي، شرح حديث كنت كنزاً مخفــياً. (حاجي خليفة، كشف الظنون، ص.ص ١٠٩ - ٨٨٣ - ١٠٤٠ - ١٢٦٣، معجم المؤلفين، عمر كحالة، ص ٣٨.

(٢) بالي أفندي، حل المواضع الخفية، هامش شرح القاشاني، ص ٢٨٢.

(٣) Anawati, et Gardet, Mystique musulmane, aspects et tendances, Paris, 1961. P.P. 59-60.

(٤) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٥٠.

فـــإن ابن عربي يقول بوحدة المحبوب مهما تعددت الصور، والحق هو المحبوب على الإطلاق، لأن جماله ينعكس على كل صفحة من صفحات الوجود[1].

ويرتكــز مبدأ الحب عنده على الإخلاص في العبادة، لأنه تعالى قضى ألاّ يُعبد إلاّ إيـــاه "ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلاّ وعُبد إما عبادة تألّه وإما عبادة تسخير، فلا بــدّ مــن ذلــك لمــن عقل، وما عُبد شيء من العالم إلاّ بعد التلبّس بالرفعة عند العابد والظهــور بالدرجــة فـــي قلبه، ولذلك تَسَمَّى الحق لنا "برفيع الدرجات" ولم يقل رفيع الدرجة، فكثّر الدرجات في عين واحدة، فإنه "قضى إلاّ يُعبد إلاّ إياه" في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عُبد فيها. وأعظم مجلى عُبد فيه وأعلاه "الهوى"[*] كمـــا قال: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾[2] وهو أعظم معبود، فإنه لا يُعبد شيء إلاّ به، ولا يُعبد هو إلا بذاته، وفيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ... ولولا الهوى في القلب ما عُبد الهوى[3]

لذلــك وجــب التميــيز كما يرى بين الحق في مرتبة الألوهية الذي لا يُعبد إلاّ بذاته، والحــق فـــي مرتبة الصور الكونية الذي لا يُعبد إلاّ بواسطة سلطان الهوى على قلب العــبد، لذلــك يرى في هذه العبادة للهوى قُدسية في نفس العابد إذ "أن عبادته لله كانت عــن هوى أيضاً، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى ما عبد الله ولا آثره علـــى غيره، وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلاّ بـــالهوى"[4]. ويرى القاشاني أن ابن عربي قد أقسم بحق العشق الأحدي الذي هو حب

---

(1) عفيفي (أبو العلا)، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، ص ١٩.

(*) الهــوى: يقــول ابــن عربي: هو استفراغ الإرادة في المحبــوب والتعلق بــه في أول ما يحصــل في القلب. وليس لله منــه إسم، ولحصوله سبب نظرة، أو خبراً أو إحسان، ومعناه فـــي الخـــبر الإلهـــي حب الله عبده إذا أكثر نوافل الخيرات، (الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣٢٣).

(2) سورة الجاثية، الآية: ٢٣ ك.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٩٤.

(4) المصدر السابق، ص ١٩٥.

الحــق ذاته أنه سبب الهوى الجزئي الظاهر في كل متعين بتنزلاته من صور التعينات، ولــولا "الهــوى" الحب الباطن المعين في القلب ما عُبد الهوى الظاهر في النفس، لأن عيــنه تتــنزل عن التعين القلبي إلى اليقين النفسي مع أحدية عينه في الكل[1]. ولقدسية هــذا الهــوى أثــرها في قلب المحب دون وساطة، لذلك يرى القاشاني في قوله: "أن الحاصــل لديه أن كل هوى هو أقرب إلى الحب الكلّي، والأقرب هو من كان قربه بقلّة الوســائط والتّعينات لأن قربه للقلب أشرف وأقوى في نفسه وأظهر من أيّ حب آخر، ويكــون صــاحبه أعلى مقاماً وأرفع رتبــة وأكثــر تجرداً، ومن هنا فإن الحق مطّلع علــى أنــه لا يُعبد في الجهة العليا والسفلى بهواه إلا إياه، إذ ليس في الوجود شيء إلاّ وهو عين الحق، ألا ترى إلى قوله تعالى: **﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إلــه﴾**[2]. فكــل مــا عبده عابد في أحد الجهتين لا يعبده إلاّ "بهواه" إذ هو الذي يأمره بعــبادة مــا يعــبده، فــلا يطع في الحقيقة إلا هواه، حتى أن الحق المطلق لم يُعبد إلاّ بــالهوى[3]. وهذا ما أشار إليه ابن عربي بقوله: "بأن الهوى عين واحدة في كل عابد". "وبــأن كل عابد ما عبد إلاّ هواه ولا استعبده إلاّ هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لــم يصادف. والعارف المكمّل من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبد فيه، ولذلك سموه كلهــم إلهــاً مع إسمه الخاص بحجر أو شجر... والألوهية مرتبة تخيل العابد لها أنها مرتــبة معــبوده، وهــي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص..."[4].

والجديــر بالذكر أن ابن عربي جعل نظريته في الحب الإلهي تسري على كل مجلــى للحــق إذ أنه بسريان الحب في نفس العابد للمجلى الذي يعبد الله فيه تجعله لا يــرى سوى نفسه في هذا المجلى فيحبه ويميل إليه. ونجد لدى إخوان الصفا دعوةً إلى مــا يشــبه ذلــك، فهــم يرون في هذا الأمر أنه المحور الذي تدور عليه فكرة الأصل

---

(١) القاشاني، شرح على فصوص الحكم، ص ٢٤٤.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٨٤ ك.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٥.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٩٥.

الســماوي للأنفــس وعودتهــا إلى الله، وقد صَدَر العالم عن الله كما يصدر الكلام عن المــتكلم، فــيرون أن الأديان في جميع العصور وعند جميع الناس يجب أن تتفق وهذه الحكمــة، وغــرض كــل فلســفة وكل دين هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنســان، لذلك رأى ابن عربي في توجهه نحو عبادة الله أن لا تقف عند مجلى واحد، بل ترى في كل معبود مجلى للحق يُعبد فيه، لذا تنوعت الأسماء وتعددت المفاهيم رغم وحــدة هذا المعبود، ومن هنا كان التعدد في العقائد وتنوعها، منها ما صدق في توجهه نحــو المعــبود الأوحد، ومنها ما فسد في توجهه فكان من أصحاب العقائد الباطلة التي تعرضــت لمواقــف معاديــة وانــتقادات المنتقدين أمثال ابن تيمية والمقبلي وغيرهم كثــيرون. ويقــول النابلسي عن أصحاب هذه العقائد الباطلة وما وقعوا فيه من أخطاء نتيجة قوله: "عقد الخلائق في الإله عقائداً، وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه" فجميع العقائد الــباطلة لا بد واقعة من معتقديها لأنهم اعتمدوا في اعتقادهم على ظاهر تجليات الحق تعــالى من حيث حضرات أفعاله سبحانه، إذ التبس عليهم الأمر في ذلك واعتبروا في دعواهــم هذه أن بعض مظاهر تجليات تلك الحضرات الأفعالية هي ذات الحق سبحانه على ما هي عليه في الغيب المطلق، وهذا خطأ كبير وقع فيه هؤلاء بل جهلٌ وكفر(١). ويذكــر النابلســي أن هذا الأمر كان السبب الذي سُدَّت به الطرق على معتقديها، وما انفتحت إلاّ للمحمديين من ورثة الأولياء، فأخذوا ما فيها من أطيبها، وتركوا ما فيها من أمــور غير حسنة. أما أصحاب المعتقدات الصادقة فإنّ ما أخذوه من الألذّ الأطيب هو شــهود تجليات حضرات الأفعال الإلهية، وتركوا ما انسدت به هذه الطرق من دعاوى ما فوق ذلك من تجليات الذات الإلهية المطلقة مع بقاء شهود آثار أفعالها الكونية(٢).

وهكــذا فالطــرق التــي سلكها أهل الله للوصول إلى الحقيقة هي اقتفــاء أثر الرســول ﷺ كمــا قال الجنيد، فإنه لولا اقتفاء أثر الرسول ﷺ لما انفتحت تلك الطرق

---

(١) النابلســي (عــبد الغنــي)، الحديقة الندية، شرح الطريقة المحمدية، مخطوط، دمشق، مكتبة رياض المالح، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٨.

للســالك فــي الوصول إلى الله تعالى، وقول الجنيد هذا إنما يشير إلى أن طريق الحق غير محدود، وليس طريقاً معيناً منفرداً، وليس طريقاً واحداً، بل كما يراه أهل الطريق هــو طــريق منفــتح يوصل من سلك فيه إلى الله تعالى[١]. ولهذا قيل إنّ الطرق كلها مســدودة لا يمكــن السلوك منها إلى الله تعالى لعدم إيصالها إليه بسبب ردّ السالك فيها وصــدّه عــن بلوغ غايتها. والمراد بهذه الطرق الشرائع والأديان والمذاهب المخالفة، وليس من طريق سوى طريق الله، فهو موصل للسالك فقط.

يتضـــح لنا مما سبق أن ابن عربي لم يلتزم بطريق معين في الوصول إلى الله، وقــد تعــددت أمامه المجالي والمظاهر، فوجد في كل منها طريقاً إلى عبادة الله وأولها اقتفاء أثر الرسول فيما جاء به من طرق العبادة، فلم يجعل الأديان ديناً واحداً، بل جعل الطرق المؤدية إلى عبادة الله متشبعة متعددة، وتظهر وحدتها في نقطة التقائها وهو الله الواحــد الأحــد، وكلهــا موجهــة لعبادته وطاعته، ولذلك كان اهتمامه بالمضمون أي بمحــتوى الأديــان وليس بمظاهر عبادتها وطرقها، وليس في ذلك ما يستوجب تكفيره والــتجريح بأقواله في توحيده للعقائد جميعها وإيمانه بها طالما أنها تهدف جميعها إلى عــبادة الله ووحدانيته، فنجد ابن تيمية مثلاً يقف موقف الناقد من مقالة ابن عربي "عقد الخلائق في الإله..." فيرى أن ما انطوى عليه هذا البيت هو التناقض، ولا يمكن الجمع بين المتناقضين في الاعتقاد كي لا يلزم عن صدق قضية ما كذب قضية أخرى فيبطل الاعتقاد ويفسد، ولهذا لا يمكن الجمع بين القضيتين المتناقضتين، وفي هذا خروج على رأي الصــوفية الذيــن يقولون أنه يثبت عندهم بالكشف الصريح ما يخالف العقل، لأن العقــل قاصــر عــن إدراك ما يدركه الكشف ويعرفه الذوق، ومن هنا كان الجمع بين القضــيتين المتناقضــتين ممكــناً[٢]. كذلك يقف المقبلي[*] من الصوفية القائلين بوحدة الأديان، ومن ابن عربي خاصة موقف الناقد لقوله بالجمع بين العقائد المختلفة، ودعوته

---

(١) النابلسي (عبد الغني)، الحديقة الندية، شرح الطريقة المحمدية، مصدر سابق، ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٩.

(*) صــالح بــن مهدي، (١٠٤٧ – ١١٠٨هـ) من أعيان الفقهاء، ولد في مقبل من بلاد اليمن وتوفي في مكة، من كتبه العلم الشامخ.

إلى عبادة موحّدة لله، وقد قال أنه "إن صحّ ما دعا إليه ابن عربي من عدم التفريق بين الأديـان، ووجـوب الاعتقاد بها على أنها فروع لأصل واحد، فإنه ينبني على ذلك ألاّ يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله فينتج عن قولهم هذا أنه مذهـب يخـالف العقـل والنقل على حد سواء. ويخالف ما جاء في الكتاب المبين"[١]. الواقـع أن حجة ابن تيمية والمقبلي وغيرهما يمكن دحضها أو تفنيدها استناداً إلى قوله تعـالى: ﴿إن الذيـن آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخـر وعمل عملاً صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[٢] فهذه الآية إن دلت على شيء فإنما تدل على أن القرآن إذ يخبر عن أتباع ديـن محمـد بـأنهم الذيـن آمنوا، إنما يسوّي في الأجر بينهم وبين اليهود والنصارى والصابئين، ما دام الإيمان بالله قائماً وباليوم الآخر ويعملون صالحاً[٣].

لذلك، إذا شئنا أن نحدد معنى العبادة الحقة، فهي لا تكون إلاّ للرب المطلق كما قـال تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلاّ هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾[٤]. أما الإله المعـتقَد بـه فليس له الخلق ولا يستحق العبادة. أما من حيث كونه كفراً فلأن العبد قد يـتوهم فيه أسراراً ما سوى الحق في الألوهية، حيث لا يوجد السوى. وهذا ما جاء في قـول موسـى وإحراقه للعجل الذي صنعه السامري وإلقاء رماده في اليمّ، فالعجل هنا لـيس إلاّ رمـزاً للصور الوجودية المحدودة، كما أن اليمّ ليس إلاّ رمزاً لبحر الوجود الزاخر تتمحي فيه حدود جميع الصور[٥].

وقـد حاول العلم الحديث إثبات هذه الوحدة في مبحثٍ "في الدين وأصله" وذلك مـن خلال منهج علمي قائم على المشاهدة والاستقراء، والتحليل، والتعليل، والموازنة،

---

(١) المقبلـي، العلـم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ص.ص ٤٦٧-٤٦٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٦٢م.

(٣) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص.ص ٣٩٦ – ٣٩٧.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢ ك.

(٥) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، ص ٢٨٥.

والتفسير، والاستدلال، "فمكس مولر"[١] يتناول في كتابه "محاولة في تاريخ الأديان" الصور المختلفة للأديان، وما قرره في الأديان من أنها مختلفة في الظاهر، متفقة في الحقيقة والجوهر، مشتركَة في الأصل والمصدر من ناحية أخرى. وقد ردّ هذه العناصر إلى أصل واحد معتمداً على المنهج العلمي. وهذا ما وصل إليه ابن الفارض من قبل سواء في قطبيته أم في نظرته إلى الأديان، هذه النظرية التي تسوّى بينها، وتجعل منها فروعاً لأصل واحد، وكان سبيله إلى ذلك ذوقه ووجده وحبه. فقد سوّى بين كل الأديان ووحد جميع العقائد، وجعلها مستغرقة في هذا الحب الذي جعل منه لنفسه مذهباً لا يفارقه ولا يميل عنه، وهذا لا يختلف عما انتهى إليه ابن عربي في قوله: لقد صار قلبي قابلاً كل صورة... أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه... فكلاهما يجعل من دين الحب مرادفاً لدين الإسلام، أو يجعل من الإسلام ديناً دعامته الحب والإسلام وما ينطوي عليه الحب من معاني الخضوع والإذعان والانقياد لإرادة المحبوب، فكل أولئك معانٍ يشترك فيها وينطق بها كل من الحب والإسلام[٢]. وهذا ما عبر عنه ابن عربي في شرحه على البيت الأخير "أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه..." "...ما ثمّ دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أُدين له به وأمر به على الغيب، وهذا مخصوص بالمحمديين، فإن محمداً ﷺ له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها مع أنه صفي ونجيّ وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله أتخذه حبيباً أي محباً محبوباً وورثته على منهاجه[٣].

ويلاحظ أن هذه الأديان رغم اختلافها في الظاهر واتفاقها في الجوهر، فإنها مشتركة في الأصل أو المصدر. ولعل وسيلة "مولر" في ردّه هذه العناصر إلى أصل واحد كانت التجربة الذوقية والوجد والحب، وهذا هو نفس المنهج الذي سلكه الصوفية

---

(١) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٤٠١، (اقتبسه عن كتاب مكس مولر (Max Muller, Essais sur l'histoir de Religion) الأستاذ مصطفى عبد الرزاق في مقال له عنوانه (مذهب العلم الحديث في الدين وأصله، مجلة الهلال، م ٤٠، الجزء التاسع، يوليو، ١٩٣٢، ص ١٢٦٦).

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠٢.

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص ٤٠.

في نظريتهم عن وحدة الأديان، فبالحب أدركوا ما أدركوا من معرفة الحقيقة، وبالكشف الذوقي توصلوا إلى تعزيز هذه الوحدة في الأديان رغم تعدد العبادات. وتجدر الإشارة هنا أن ابن عربي قد اتخذ "المحبة" وسيلة لتوحيد العبادة لدى الموجودات جميعها، وجعل الحب الإلهي أساساً لدين عالمي يتخطى الحدود التي رسمتها الفرق في الدين الواحد، والتي فرّقت بين الأديان المختلفة وباعدت بينها[١].

وعليه يمكننا القول أنه ليس المقصود بوحدة الأديان ما يُفهم على ظاهر الكلام من جميع المظاهر العبادية المتعددة في مظهر واحد، إنما يقصد به المحتوى الأساسي والمضمون الذي تتجه نحوه هذه المظاهر العبادية، ولهذا فهي في أصلها دين واحد ظهرت على مختلف العصور في مظاهر متعددة وفي صور الأديان المختلفة، تلك المحاولة لتخطي الصور الظاهرية للوحي بغية الوصول إلى معانيها الباطنة[٢]، فعن طريق هذه المظاهر الشكلية أو الظاهرية للدين حاول ابن عربي كغيره من المتصوفة أن يصل إلى باطن الوحي. وهذا الشعور لديه بعيد كل البعد عن متناول الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هي كل ما له وجود، وكل ما له حقيقة، أما هو فإنه ترفّع عن ذلك، ولم يغفل الجانب الروحي أو الجانب الإلهي المتضمّن في الوجود العام، بل غلّب جانب الحق على جانب الخلق، ونظر إلى الأديان نظرة واحدية بالرغم من تعدد الصور وتنوع المظاهر.

وجملة القول أن نظرة ابن عربي إلى الأديان جميعها على أنها دين واحد لا يؤثّر في وحدتها ما قد يقوم بينها من خلافات في أصولها وفروعها، لأنه كما قيل: من يدين بوحدة الوجود لا يؤثّر فيه مثل هذه الخلافات، بل تغيب عن نظره، كما يغيب عنه كل خلاف في الوجود، ومصدر هذا كله الحب، لأن الحب أساس الأديان جميعها، ولا شيء غير الحب. ومن هنا يمكننا القول أنّ ابن عربي يقول بوحدة الأديان، وتلك نتيجة منطقية من نتائج نظرية الحب الإلهي.

---

(١) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٢) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع سابق، ص ١٥٣.

وينسحب هذا على صوفية آخرين تأثروا به وبأفكاره وآرائه في كل مجال، واقتفوا آثاره ونسجوا على منواله في أمر الوجود وما يتعلق به من مباحث مختلفة تختص بأمر الدين والدنيا في صلاح معاشهم، وما عمروا به قلوبهم من إشراق النور الإلهي عليهم، فكان فيه صلاح آخرتهم أيضاً، ومن هؤلاء المتأثرين عبد الكريم الجيلي الذي سنفرد له دراسة خاصة تبين معالم فكره ومدى تأثره بابن عربي في كل مبحث من مباحث الصوفية.

الحقيقة والشريعة (الظاهر والباطن):

لقد راعى التصوف القائم في أساسه على الزهد آداب الشريعة الإسلامية مراعاة دقيقة، وعمل بأحكامها الظاهرة، أي الأحكام العملية والنظرية دون ترك جانب منها، وأضاف إليها ما استنبطه من معانٍ تنطوي عليه هذه الأحكام، وهو علم باطن الشريعة، بحيث ارتبط هذا العلم بالتصوف وأصبح ركناً من أركانه، غايته التقرب والزلفى إلى الله تعالى.

ويعتبر ابن عربي في مقدمة الصوفية الذين راعوا جانب الشرع، وجمعوا بين الفروض والنوافل، معتبراً ذلك ميراثاً محمدياً لا يمكن مخالفته وأنه مُنسحب على الزمان إلى نهايته. فهو يرى أن كل شرع ظهر وكل علم إنما هو ميراث محمدي في كل زمان ورسول ونبيّ من آدم إلى يوم القيامة، ولهذا "أُوتي جوامع الكلم"[(١)]. لذلك فهو يدعو دعوة صريحة للأخذ بشريعة محمد ﷺ لما تنطوي عليه من أمور الدنيا والآخرة، بل ويعتبرها حصناً منيعاً يتحصّن به العبد من هجمات الإلحاد والزندقة والمروق في الدين، ومن ثمّ فهو يقول: "ومن ذلك الحُصُن المنيعة علوم الشريعة فيقول مَن عَلِمَ حكمة وَضْع الشرائع والنواميس في العالم رعاها حق رعايتها، فحافظ عليها ولزم العمل بها، هذا لِمَا يتعلق بها من منافع الدنيا وحفظ الأنساب والأموال وحصول الأمان في النفوس بوجود القائمين بها والعاملين لها حظ الكافة منها، وأما المؤمنون بها إذا كانت النواميس إلهية جاءت بها رسل الله من عند الله فزادوا فيها صدق ما يتعلق بالآخرة من ثواب وصفات، وما يتعلق بها للعامل عليها المخلص فيها من الكشف

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٧. الحديث سبق تخريجه.

والإطّـلاع، والـتعريفات الإلهـية والمخاطـبات الروحانـية، ومناسبة ما يُلحق العالم العنصري بالملأ الأعلى من التقديس والتطهير، فلا سلاح ولا حصن أضمن من العمل بالمشروع، كان المشروع ما كان. وإذْ ولا بد من حفظ الناموس فعليك بملازمة الشرع المطهّر النّبويّ الإلهي"[1] ويقول في صحة ذلك شعراً:

بالشرع أعلمُ مـا البرهـان يُنكره　　　والشّرع أولى بما أُدلي وأقصـدَهْ
ألأين والكيف والأعضـاء أجمعها　　　مع القوى وبها أُثنـي وأحمـدَهُ
له كما جاء في الشرع المطهّر من　　　زيغ العقول ومن وَهْـم يحـدّدهُ
لذاك جـاء بإيمـان يصدّقـه　　　وحُرِّم الفكر في ذاتٍ يعبـدهُ[2]

ويـوازي ابـن عربي في أمر الشريعة بين العقل والنقل، فيرى أن العقل يتقبل الشرع والإيمان به، فيؤيد ما يأتي به ويقرّه، وفي ذلك يقول:

الشـرعُ يقبلـه عقـلٌ وإيمـانٌ　　　والعقـول مَوَازيـن وأوزانُ
عند الإله علوم ليس يعرفهـا　　　إلاّ لبيب لـه في الوزن رَجَحانُ
فالأمرُ عقلٌ وإيمان إذا اشتركـا　　　في حكم تنزيهـه ما فيه خُسران
وثمّ ينفرد الإيمان في طبـقٍ　　　بما يماثله بالشـرع أكـوانُ
والعقل من حيث حكم الفرد يدفعه　　　بما يؤيده فـي ذاك برهـانُ
العين واحدةٌ والحكـم مختلـفٌ　　　للجانين فما في النشئ نقصانُ[3]

وباعتـباره وارث للنبـي فقد أخذ ابن عربي شريعته ﷺ عنه اقتداءً، واتفق مع علماء الرسـوم في فحواها فما اختلف عنهم ولا غايرهم، بل عمل على تبليغها كما في الأمر النـبويّ، بتبلـيغ الشاهد للغائب، ولذلك اعتبر شريعة محمد ﷺ هي شريعة تَعَلُّم، يتولى الله فـيها تعليم مَنْ لا يعلم فيقول: "إن شريعة محمد ﷺ ناسخة، يقول ﷺ لو كان موسى حـياً ما وسعه إلاّ أن يتّبعني، وهذا عيسى إذا نزل ما يؤمّنا إلاّ منّا أي بسُنّتنا ولا يحكم فينا إلاّ بشرعنا[4]... فإذا أخذنا كثيراً من أحكام محمد ﷺ المقررة في شرعه من علماء

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٢١.
(2) ديوان ابن عربي، مطبعة بولاق، مصر، سنة ١٨٥٥، ص ٢٧٥.
(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ١٣٣.
(4) الحديث: "لو كان موسى حياً..." مسند أحمد (باقي مستند المكثرين رقم ١٤٦٢٣).

الرســوم، ومــا كــان عندنا منها علم فأخذناها من هذا الطريق، فوجدناها عند علماء الرســوم كما هي عندنا. ومن تلك الطريق نصحح الأحاديث النبوية، ونردها أيضاً إذا علمــنا أنها واهية... وقد أمر ﷺ بالتبليغ، وأمرنا أن يُبلّغ الشاهد الغائب، فلولا ما علم رسول الله ﷺ أن الله يتولّى تعليمهم مثــل ما تولّى تعليم الخضر وغيره، ما كان كلامه هــذا ولا قرره على شرع منسوخ عنده في هذه الملّة، وهو الصادق في دعواه ﷺ أنه بُعــث إلــى الناس كافّة كما ذكر الله تعالى فيه، فعمّت رسالته جميع الخلق، وروح هذا الــتعريف أنــه كل من أدركه وبُلِّغت إليه دعوته لم يتعبده والله إلاّ بشرعه..."[1] ولذلك يــرى أن العــارف مــن عَبد الله من حيث ما شرّع، لا من حيث ما عقل عن طريق الــنظر، إذ أن العقل قيّد مُوجده، والشرع والكشف أرسله وهو الحق. ولذلك يورد من الأقــوال مــا يؤيد تمسكه بالشرع وتفضيله على العقل إذ يقول: "للهوى في العقل حكم خفــيّ لا يشــعر بــه إلا أهــل الكشف والوجود" وقوله: "وما سُمّيت العقول عقولاً إلاّ لقصورها على ما عقلته من العُقال،فالسعيد من عَقله الشرع لا من عقله غير الشرع"[2] ويؤيد ذلك بقوله:

كيــف للعقــل دليــل والــــذي ... قد بناه العقــــــل بالكشف هُدِم
فنجاة النفس في الشــرع فـــلا ... تكُ إنسانــــــــاً رأى ثُمّ حُــرِمَ
واعتصم بالشرع في الكشف فقد ... فاز بالخير عبيد قد عُصِــــم
أهمِــلْ الفكر لا تحفلْ بـــــه ... واتركنّــه مثل لحم في وضـــم
كــل علــم شهــد الشــرع لــه ... هــو علــــم فبـــه فلنعتصـم
وإذا خالفـــك العقـــل فقــل ... طـــورَك إلــزمْ ما لكم فيه قدَمَ
إن لله علومــــــاً جمّـــــة ... نالهـــا مــن لَمْ يقُل ما ثمّ لمْ...
مثــل مــا قد جهِلَ اللوح الــذي ... خطٌّ فيــه الحق من علّم بالقلم[3]

بــيد أن ابن عربي يزاوج بين العقل والشرع ولا يفصل بينهما البتة، فقد يرى أن العقل أحــياناً تحــت حكم الشرع، وأحياناً قد يكون العقل رِدْفاً يدفع عن الشرع ما يقدح فيه،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٢٢٤- ٢٢٥.
(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٤٠٩.
(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣١. (انظر اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ٧٥).

يقول: "العقل تحت حكم الشرع إذا نطق الشرع في صفات الحق بما نطق، فليس له ردّ ذلك إن كان مؤمناً، ويكون المنطوق والموصوف بتلك الصفة قابلاً أي جائز القبول أو مجهول القبول، فيلزم العقل قبول الوصف المشروع، وإن جُهل قبول الموصوف له"[1]. لكنه رغم ذلك لا يهمل أثر العقول فيعود إلى تقدير قيمته فيقول: "فإذا وقع في القلب أمر غريب يقدح في الشرع جرّد النظر في ذلك بالعقل دون الاستدلال بالشرع، مثل أن يخطر له خاطر البرهميّ المنكر للشريعة، فلا يقبل دليل الشرع على إبطال هذا القول الذي خطر له بأنه محل النزاع، فلا بد أن ينزع من الاستدلال بالشرع إلى الاستدلال بما تعطيه أدلة النظر، وسواء وقع ذلك له كالخضر أو لغيره كالسفر"[2]. لذلك نرى ابن عربي يدعو إلى التمسّك بالشرع وعدم نكرانه لما فيه من خلاص المرء يوم الحساب، كما ينبغي له أن لا ينسى حدود ربه ويستغرق غالب عمره في الاشتغال برد خصوم لا يوجد لهم عين في بلاده، وبدَفْع شُبهٍ يمكن أن لا تكون ثم بتقدير وجودها، لذا يرى أن سيف الشريعة أمضى وأردع في تأديب المخالفين له والخارجين عليه. وقد دعا الرسول ﷺ إلى مخاصمة أمثال هؤلاء وردعهم بالسيف إن عاندوا به الحق، ويشير إلى دور علماء الكلام في درء الأخصام عن الدين لعلّو شأن الشريعة يقول: "فعُلِمَ أن السلف رضي الله عنهم ما وضعوا كتب الكلام إلاّ رَدْعاً للخصوم الذين كانوا في عصرهم، فالله تعالى نفعهم بقصدهم قال: فالعاقل من اشتغل اليوم بالعلوم الشرعية، فإن فيها غُنية عن علم الكلام لقيام الدين بها، ولو أن الإنسان مات وهو لم يعرف علم الكلام على الجوهر والعرض لم يسأله الله تعالى عن ذلك يوم القيامة، ثم إن احتاج الإنسان إلى ردّ خصم حدث في بلاد يُنكر الشرائع مثلاً وجب علينا تجريد النظر في رد مذهبه لكن بالأمور العقلية..."[3] ومن هنا كان تقسيم ابن عربي للناس في أمر الشرع، إما أن يكون باطنياً معطّلاً لأحكام الشريعة، وإما أن يكون ظاهرياً بحيث يؤدي إلى التجسيم والتشبيه فيُلحق الذمّ بالشرع، وإما أن يكون

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٤٩.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٤٨.

(3) الشعراني (عبد الوهاب)، مصدر سابق، ص.ص ٢٢-٢٣.

جارياً مع الشريعة على فهم اللسان حيث ما مشى الشارع، وحيث ما وقف وقف قدماً بقدم، وهذا هو الوسط، وبهذا تصح محبة الله تعالى وقوله: ﴿فاتّبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾[1]، فباتباع الشارع واقتفاء أثره صحت محبة الله للعبد وغفرت الذنوب، وحصلت السعادة"[2]. ومن حُسن أدب المرء اتباع الشرع والتمسك به، إذ فيه الطاعة للحق والخضوع لأوامره والتقيّد بها، واستخدام العقل في تحقيق ذلك أمر أوجبه الحق لملازمة العقل للإنسان، فوجب إتّباعه، فهما متآلفان، ومن ثمّ فهو يقول:

فما ثمَّ مشهود وما ثمّ شاهد　　سوى واحد والفرق يُعقل بالجمع...

فعقل وشرع صاحبان تآلفا　　فبُورك من عقل وبُوركَ من شرع[3]

ويقول: "واعلم أن الإتّباع إنما هو في حدّه لك في قوله ورسمه، فتمشي حيث مشى، وتقف حيث وقف بك، وتنظر فيما قال لك أنظر، وتسلّم فيما قال لك سلِّم، وتعقل فيما قال لك إعقِل، وتؤمن فيما قال لك آمِن، فإن الآيات الإلهية الواردة في الذكر الحكيم وردت متنوعة، وتنوَّع لتنوّعها وصف المخاطب بها، فمنها آيات لقوم يتفكرون، وآيات لقوم يعقلون، وآيات لقوم يسمعون، وآيات للمؤمنين، وآيات للعالمين، وآيات للمتّقين، وآيات لأولي النُّهى، وآيات لأولي الألباب، وآيات لأولي الأبصار، ففصِّل كما فصَّل ولا تتعدَّ إلى غير ما ذكر... فإنك مجموع ما ذكر... ذلك وخذ الوجود كله على أنه كتاب مسطور، وإن قلت مرقومٌ فهو أبلغ، فإنه ذو وجهين، ناطق بالحق وعن الحق، فكن من الذين هداهم الله أي وفقهم فيما أعطاهم من البيان، وأولئك هم أولوا الألباب الغوّاصون على خفايا الأمور وحقائقها"[4]. ولذلك قال كل من رمى ميزان الشريعة من يده لحظة هلك، فإن الشرع هو الطريق الموصل إلى الله، فلا يخضْ صاحبه في الأسرار، وليتعمّل في الطريق الموصلة إلى الله، وهو العمل بما شرّع الله بالتقوى[5]. ومن هنا نرى أن ابن عربي قد حرّم الطعن في حكم مجتهد إذ أن ظاهر

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٣١ م.

(٢) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، ص ٩٧.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ١٠٥.

(٤) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص.ص ١٠٥ –١٠٦.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥١٧.

الشـــريعة سترٌ على حقيقة حكم التوحيد بنسبة كل شيء إلى الله، فالطهارة في الشريعة مـــتعلقها وهـــي أن تراها حكم الله في خلقه لا حكم المخلوق مثـــل السياسات الحكميّة "فالشـــرع حكـــم الله لا حكـــم العقل كما يراه بعضهم، فطهارة الشريعة رؤيتها من الله الواحـــد الحق، ولهذا لا ينبغي لنا أن نطعن في حكم مجتهد، لأن الشرع الذي هو حكم الله قد قرّر ذلك الحكم، فهو شرع بتقريره إياه[١].

وآداب الشـــريعة لازمـــة لها وهو الأدب الإلهي الذي يتولّى الله تعليمه بالوحي والإلهـــام. بـــه أدّب نبيه ﷺ وبه أدّبنا نبيه ﷺ. فهم المؤدَّبون والمؤدِّبون. لقول رسول الله ﷺ "إن الله أدبني فأحسن أدبي"[٢] ومن هنا جاءت دعوة ابن عربي إلى التمسك بهذه الآداب والدفـــاع عن الشريعة فيقول: "ولهذا رأينا من يدّعي بهذه الأمة مقام الدعاء إلى الله علـــى بصيرة ويُخِلّ بأدب من آداب الشريعة، ولو ظهر عليه خرق العوايد ما يُبهر العقول ويقول إن ذلك أدب يخصّه، لا تلتفت إليه، وليس بشيخ ولا مُحِقّ، فإنه لا يُؤمَن على أسرار الله تعالى إلاّ من يحفظ عليه آداب الشريعة[٣].

وهكـــذا يرى ابن عربي أن الشريعة هي لبّ العقل، والحقيقة هي لب الشريعة فهـــي مـــتوقفة في وجودها بعضها على البعض، مما يجعلها مكمّلة متمّمة في معناها،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٤٨.

(٢) الحديـــث: "أدبنـــي ربي..." قال في الأصل رواه العسكري عن علي رضي الله عنه، سنده ضـــعيف جداً وإن اقتصر الحافظ بن حجر على الحكم عليه بالغرابة في بعض فتاويه، ولكن معناه صحيح، وجزم به ابن الأثير في خطبة النهاية. وأخرج ابن السمعاني بسند منقطع عن ابـــن مسعود قال، قال رسول الله ﷺ: "إن الله أدبني فأحسن أدبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق" وقـــال ابن تيمية لا يعرف له إسناد ثابت لكن قال في الدرر صحيح، وقال في اللآلئ معناه صـــحيح لكـــن لم يأتِ من طريق صحيح، وذكر ابن الجوزي في الأحاديث الواهية فقال لا يصح ففي إسناده ضعفاً. وأسنده سبطه في مرآة الزمان ووثقه الترمذي في السنن وتكلم عن الحديـــث الأصمعي وأبو عمرو بن العلا والأزهري وصححه أبو الفضل عن ناصر وجعله مـــن معجـــزات نبينا وختم به جدي كتابه المسمى بالمنتخب وتكلم عليه (كشف الخفاء، دار الكتب العلمية، ص ٧٠٧).

(٣) البكري (مصطفى)، السيوف الحداد، في أعناق أهل الزندقة والألحاد، مصدر سابق، ص ٩٤.

وأن مـــن آداب الحق ما نزلت به الشرائع لتبليغها لأولي الألباب والعمل بها يقول: "لما كـــان الأمـــر العظـــيم يُجهل قدره ولا يُعلم، ويعزّ الوصول إليه، تنزّلت الشرائع بآداب التوصـــل فقبلها أُولوا الألباب لأن الشريعة لب العقل، فهي كالدّهن في اللب الذي يحفظ القشـــر، فاللـــب يحفظ القشر، والقشر يحفظ اللب، كذلك العقل يحفظ الشريعة والشريعة تحفـــظ الحقـــيقة، فمن ادّعى شرعاً بغير عقل لم تصح دعواه، فإن الله ما كلّف إلاّ من اســـتحكم عقلـــه، ما كلّف مجنوناً ولا صبياً ولا من خَرِف من الكِبَر، ومن ادّعى حقيقة مـــن غير شريعة فدعواه لا يصح، ولهذا قال الجنيد علمنا هذا يعني الحقائق التي يجيء بهـــا أهـــل الله مقـــيّد بالكتاب والسنة، أي أنها لا تحصل إلاّ عن عمل بكتاب الله وسنة رسوله، وذلك هو الشريعة... فمن تشرّع تأدب، ومن تأدب وصل[1].

فهـــل يصدق ما قاله "آدم ميتز" "METZ" من أنه قد ظهر عند الصوفية بصفة عامـــة، وابـــن عربـــي خاصة نزعة قديمة إلى عدم المبالاة بكل ما في هذه الدنيا حتى الشريعة؟ إن هذا الزعم حتى وإن صدق، فإنه يصدق فقط على مدّعي التصوف وليس على أهل التصوف الصادقين في أمرهم، فيحكي ابن حزم أن من الصوفية من يقول إن مـــن عـــرف الله سقطت عنه الشرائع،وزاد بعضهم: واتصل بالله تعالى، ومن هنا جاء قـــول الهجويـــري[2] بأن دعوة سقوط الشريعة إذا كشفت الحقيقة هي مقالة الزنادقة من القـــرامطة والشيعة ومن وسوسوا لهم من الأتباع[3]. ويجيب ابن عربي مبيناً قداسة هذا العلـــم وأسراره، ومنبهاً إلى ضرورة ستره على من ليس له معرفة بحقائقه، لما فيه من العلـــوّ وبُعـــد الغـــور، مشيراً إلى ما قاله عليه السلام "ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولاصـــيام، ولكن بشيء وقع في صدره"[4] ولم يبين ذاك الشيء فكتمه عليه، وليس كل

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤١٩.

(2) الهجويـــري، (٤٦٥هـــ)، علـــي بـــن عثمان الحلالي الهجويري، كشف المحجوب، نشرة وتـــرجمة نيكلســـون، سلسلة جب، ١٩١١، ليدن. (انظر آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري، ص.ص ٣٥ – ٣٦).

(3) آدم ميـــتز، الحضـــارة الإســـلامية في القرن الرابع هجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ص.ص ٣٥ – ٣٦.

(4) ومنه الحديث: لم يسبقكم أبو بكر بكثرة صوم ولا صلاة، ولكنه بشيء وقر في القلب، وفي رواية وقر في صدره (التاج – ج٣ – ص ٦٠٦).

علـم يلـزم به للعالم تبيينه، وقال النبي ﷺ "خاطبوا الناس على قدر عقولهم"[١] فينبغي علـى من وقع في يده كتاب الله في علم لا يعرفه ولا سلك طريقه لا يبدي فيه ولا يعيد ويـرده إلـى أهله... رب حامل فقه ليس بفقيه بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه فقد ورد فيهم الذمّ حيث تكلموا فيما لم يسلكوا طريقه، وإنما سقنا هذا كله لأن كتب أهل طريقتنا مشـحون بهـذه الأسـرار ويتسلطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم، وأهل الظاهر بأول احـتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سُئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطؤا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله، وربما قالوا إذا عايـنوهم يـتكلمون بمواجيدهم مع أصحابهم: دين مكتوم، دين مشُوم، وما عرفوا جهـات الديـن، وهـؤلاء ما تكتموا بالدين فقط، إنما تكتموا بنتائجه وما وهبهم الحق تعـالى فـي طاعـته حين طاعوه، وبما صحّ عندهم من أحاديث الأحكام ما اتُفِقَ على ضَـعفه وتجريح نقلته، وهم أخذوه من الكشف عن قائله صحيحاً فتعبد به أنفسهم على غـير ما تقرر عند علماء الرسوم، فينسبونهم إلى الخروج عن الدين، وما أنصفوا، فإنّ للحـق وجوهاً يوصل إليه منها هذا أحدها، ورُبَّ حديث قد صحّحوه واتفقوا عليه وليس بصـحيح عندهم من طريق الكشف، ويتركون العمل به مثل ذلك سواء. فما أحسن من سـلّم واستسلَم، واشتغل بنفسه حتى يفارق موطنه، فذلك السعيد الفائز بحقائق الوجود، فالساترون لهذه الأسرار في ألفاظ اصطلحوا عليها غيرة من الأجانب والقائلون بوجود الآثار بالهمم..."[٢].

وإذا كـان ابـن عربي قد دافع عن الصوفية في تمسكهم بالشريعة، فإنه يدفع عـنهم أيضاً تهمة رمي ميزان الشريعة من يدهم فيرى أن كل فاهم للتصوف ولأقوال الصـوفية علـى غـير كلمـة الإمام الغزالي في "المقصد الأسنى" فهو أحد إثنين: إما مخدوع وإما متحكم. وكل كلام لأهل صوفة غَايَر في ظاهره الشريعة فإما مؤوَّل وإما مدسـوس عليهم من الزنادقة، وإما من صاحب حال في حال سكر[*] لم تسعفه الألفاظ،

---

(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) ابن عربي، الفناء في المشاهدة، مجموع الرسائل، ج١، ص ٤.

(*) السكر: وهو ما يُعبَّر عنه بغلب الحال والمغلوب في حالة غياب عن نفسه.

ولسان العلم قاصر أيضاً كلسان التعبير، لأنهم يتكلمون عمن قال عن نفسه: سبحانه **﴿لا يحيطون به علماً﴾** وقال عنه سيد البشر وأعلمهم به ﷺ: "سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"[١]، فكم من سامع لهم في حالة سكرهم فوقع منهم، وكم من معتقد لهم أخذ كلامهم في سكرهم المؤوَّل حقيقة، فضلَّ وأهلك نفسه الهلاك الأبدي، إذ ألقى من يده ميزان الشريعة لقولٍ غير معصوم، فقال مقالةُ ولم يكن في حال كحاله... ولا نطيل، فاتك كلمة إمامنا الغزالي التي أحال فيها على كلمته السابقة في "المقصد الأسنى" وتنبه لقوله، ولا يحاول معبِّرٌ أن يعبّر عنها إلاّ اشتمل لفظهُ على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه، قال الإمام الغزالي في (المنقذ من الضلال)[٢] في فصل "القول في طريقة الصوفيّة" وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقهم المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يُتوصل بها إلى تخلية القلب عن غَيرِ الله تعالى وتحليته بذكر الله"[٣].

وإذا كان هذا هو حال الشريعة، فما المقصود بالحقيقة عند الصوفية بصفة عامة، وعند ابن عربي بصفة خاصة؟

الحقيقة في عرف الصوفية هي المعنى الباطني المستتر وراء الشريعة، ويحدد ابن عربي معناها بأنها ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل، بل أكثر من ذلك يرى أن عين الشريعة هي عين الحقيقة، وعليه، فإن الشريعة هي الرسوم والأوضاع التي تعبر عن ظاهر الأحكام التي تجري على الجوارح، وقد أشار إلى ذلك منبهاً لمن يرى مغايرة واختلافاً في هذا المعنى بقوله: "بل الشريعة عين الحقيقة وأن الشريعة جسم وروح. فجسمها الأحكام وروحها الحقيقة، فما ثمّ إلاّ شرع". "الشريعة

---

(١) الحديث: رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها كما ذكره أحمد في مسنده رقم ٩١١، (كشف الخفاء، الجزء الأول، ص ٦٩٠، الفيض القدير، الجزء الثاني، ص ١٣٩).

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ط السابعة، دار الكتب الحديثة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص ٢٣٣.

(٣) ابن عربي، كتاب ردّ المتشابه، إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مراجعة عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، ص ٤٣.

وضـــع موضوع وضعه الحق في عباده فمنه مسموع وغير مسموع، ولهذا من الأنبياء متــبوع وغير متبوع"[١]. وفي لطيفة أخرى يشير إلى ذلك فيقول: "ثَمَّ موطن يجمع فيه بيــن الشريعة التي هي علم الأحكام بالدنيا، وبين الحقيقة التي هي علم الآخرة وأحكام الحق بها فيكون علم الأحكام مسؤولاً"[٢]. ويقول شعراً:

لا تنفــرد بالعقــل دون شريعة | روض النُّهى عند الشريعة ما حلُ
واعكــف على علــم الحقيقة إنه | كــلٌّ إلى علــم الحقيقــة آيــل
لا يقبل الإلقــــاء إلاّ عاقــــل | فــإذا تخلّى عنه ما هو عاقل[٣]

والشــريعة والحقيقة مترابطان بحيث أنهما يمثلان عيناً واحدة لها دائرتان عليا وسفلى، فالعلــيا لأهل الكشف، والسفلى لأهل الفكر، ولما فتّش أهل الفكر عما قاله أهل الكشف فلم يجدوه في دائرة فكرهم قالوا هذا خارج عن الشريعة، فأهل الفكر يُنكرون على أهل الكشف، وأهل الكشف لا ينكرون على أهل الفكر. فمن كان ذا كشف وفكر فهو حكيم[٤]. وهــذه دلالــة على استيعاب الحقيقة للشريعة وضيق أهل الرسوم من استيعاب الحقيقة وأصحاب المواجيد والأذواق، خاصة إذا علمنا أن الله تعالى خاطب الإنسان بجملته وما خــصّ ظاهــره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، ورغم هذا فقد توفرت دواعي الناس في غالبيتهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلاّ القليل وهم أهل طريق الله، فإنهم بحثوا في ذلك ظاهراً وباطناً فما من حكم قــرروه شرعاً في ظواهرهم إلاّ رأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم، أخذوا على ذلــك جمــيع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرّع لهم ظاهراً وباطناً ففازوا حين خسر الأكــثرون"[٥]. وقــد أشــار إلى ما قاله الإمام الغزالي في الرد على فرقة ثالثة ضلّت وأضلّت، وأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة

---

(١) ابن عربي، كتاب التراجم (الرسائل)، ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٣) ديوان ابن عربي، ص ٢٤٥.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٣٤.

فـــي الظواهر شيئاً تسمى بالباطنية، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة، وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتابه "المستظهر" له في الرد عليهم شيئاً من مذاهبهم، وبيّن خطأهم فيها، والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر وهم في الطرف والنّقيض من أهل الباطن، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وبأحكامه[١].

فابــن عربــي كما يبدو في جميع كتبه لا يطلب بديلاً عن كتاب الله وسنة نبيّه ورسوله الأكرم، حتى نراه يهوّن من شأن العقل أمام حكم الشرع فيقول:

لا تعتقد غير الذي يتلوه في النّــــــص الذي نطق الكتاب المحكم
وعليه فاعتمدوا وقولوا مثلمـــا قد قاله عن نفســـه واستلزموا
واعبـــد إلــه الشــرع إلــــه العقل من هادوا إليه وسلّموا
فالناس مختلفون في معبودهـــم فمُنـــزِّه مَعبـــودهُ ومُجسِّم[٢]

كمــا يــتحدث إلينا في كل مؤلفاته أو رسائله عن التمسك بالشريعة والعمل بنصوصها، فمــن ذلك ما قاله في الفتوحات: "إعلم أنّي لم أقرّر بحمد الله تعالى في كتابي هذا أمراً غــير مشروع"، كما بين مدى ملازمته لحضرة القرآن الكريم واستخراج كنوز خزائنه والإفــادة مــنها لوقوفه على حقائقها وأسرارها بالإمداد الإلهي فقال: "اعلم أن جميع ما أتكلــم بــه فــي مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، فإني أُعطيت مفاتــيح الفهــم فــيه والإمــداد منه، كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومــناجاته[٣] والعلمــاء في منهج القرآن على ثلاث، فمنهم النصيون ومنهم العقليون ثم الذوقيون.

فالنصــيون هــم الذيــن يقدسون ظاهر النص ويمنعون التأويل للنصوص التي تــتعارض ظواهرها مع ثمار العقول، أو على الأقل يُحرجون من هذا التأويل فيقيدونه التقيــيد المخــل والمقيّد لطاقات العقول كتفسير الطبري وابن عباس والقرطبي – ممن يقولون بالنص.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٣٤. (نظر الغزالي في المستظهر، في الرد على الفرق الضالة).
(٢) ابن عربي، روح القدس، ص.ص ١٩ – ٢٠.
(٣) المصدر السابق، ص.ص ١٩ – ٢٠.

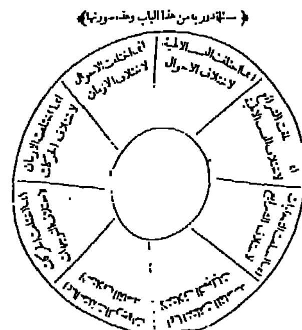
ثـم العقليون (أمثال الزمخشري في الكشاف) يقولون أن القرآن نص لا يفسره إلا العقـل، ولكن العقل كثيراً ما يخدع فيقف بصاحبه عند ظواهر الأمور إذا ما أصيب بالوهن والضعف ولا يتعداها إلى الحقيقة لأنه مخلوق وله قدرة معينة فلا يأخذ بحقائق الأمور بل كثيراً ما ينكر كرامات الأولياء وعلوم الإلهيات.

أما الذوقيون أمثال ابن عربي وغيره من الصوفية، فهم يقولون بالنص أولا، ثم يلهمهم الله فيعطيهم خواطر إيمانية يضيفونها إلى هذا النص فيجمعون بذلك بين المعنى الظاهـر والباطـن للنص كقوله تعالى لموسى: "اخلع نعليك" فمعناها بالنّص الظاهر واضـح وصـريح. ويعنـي بالباطـن النفس وما تحمله من النِّعال أي كالحسد والحقد والتعالـي والضـغينة والعداء وغيرها، وهذه أمور يدركها الصوفي ذوقياً نتيجة تحققه بالكمـال الروحي والشريعة كما يراها ابن عربي في جوهرها من جملة الحقائق، فهي حقـيقة لكـن تسمّى شريعة، والحقائق أمثال وأشباه، فالشرع ينفي ويثبت فيقول: ﴿ليس كمـثله شيء﴾ فنفى وأثبت معاً. كما يقول: ﴿وهو السميع البصير﴾[1] وهذا هو قول الحقيقة بعينه. فالشريعة هي الحقيقة، فالحقيقة وإن أعطت أحدية الألوهية، فإنها أعطت النّسـب فـيها فمـا أثبتت إلاّ أحدية الكثرة النسبية لا أحدية الواحد، فإن أحدية الواحد ظاهـرة بنفسها، وأحدية الكثرة عزيزة المنال لا يدركها كل ذي نظر. فالحقيقة التي هي أحدية الكثرة لا يعثر عليها كل أحد... ورأوا أن الحقيقة لا يعلمها إلاّ الخصوص ففرقوا بين الشريعة والحقيقة، فجعلوا الشريعة لِمَا ظهر من أحكام الحقيقة، وجعلوا الحقيقة لِمَا بطن من أحكامها، ولما كان الشارع الذي هو الحق قد تسمى بالظاهر والباطن، وهذان الاسـمان له حقيقة فالحقيقة ظهور صفة حق خلف حجاب صفة عبد، فإذا ارتفع حجاب الجهـل عن عين البصيرة رأى أن صفة العبد هي عين صفة الحق عندهم، وعندنا أن صـفة العـبد هي عين الحق لا صفة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهـر، فـإن الجوارح تابعة منقادة لما تريد بها النفس، والنفس باطنة العين ظاهرة الحكـم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها لأنه لا حكم لها..."[2] ولكن هل الشريعة واحدة أم متعددة؟.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.
(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٦٣.

يذكـــر ابـــن عربي أن الشرائع اختلفت لاختلاف النسب الإلهية، وثبت ذلك في القـــول ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾[1]، وقد صحّ أنّ لكل أمةٍ شِرعة ومنهاجاً جاءهـــا بذلك نبيّها ورسولها، فنسخَ وأثبت. واختلفت النسب الإلهية لاختلاف الأحوال، وإنمـــا اختلفـــت الأحوال لاختلاف الأزمان... إنما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع، فـــإن كـــل شرعة طريق موصلة إليه سبحانه، وهي مختلفة، فلا بد أن تختلف التجليات كمـــا تخـــتلف العطايا... وقد اختلف نظرهم في الشريعة فصار كل مجتهد على شرع خـــاص هو طريقه إلى الله، ولهذا اختلفت المذاهب لكل شرع وهي شريعة واحدة، وقد قـــرر الله ذلك على لسان رسوله ﷺ عندما اختلفت التجليات بلا شك، فإن كل طائفة قد اعـــتقدت فـــي الله أمراً، أما إن تجلى لها في خلافه أنكرته، فإذا تحول لها في العلامة التـــي قـــد قـــررتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرت به.. فإذا تجلّى لكل طائفة في صورة اعتقادها فيه تعالى، وهي العلامة التي ذكرها مسلم في صحيحه عن رسول الله ﷺ أقـــرّوا له بأنـــه ربهم وهو هو لم يكن غيره، فاختلفت التجليات لاختلاف الشرائع، وهذه اختلفت لاختلاف النسب الإلهية..."[2].



ولما كان الشارع الذي هو الحق قد تسمى بالظاهر والباطن، وهـــذان الإسمان لـــه حقـــيقة، فالحقـــيقة تســـتوجب أن نكشف عما تنطـــوي عليه هـــذه الأسماء مـــن الأســـرار الإلهـــية فيقول في حقه تعالى: "الحق سبحانـــه هو الباطن فلا يظهر لشيء، لـــــو ظهـــر للشـــيء لأحرقت السبحات ما أدركه البصر، وهو الحافـــظ الأشياء فلا

---

(1) سورة المائدة، الآية: ٤٨ م.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٦٦.

يظهــــر لها"[١] وفي إشارة إلى هذين الإسمين أيضاً يقول: "إن سُئلت مَن الظاهر الذي لا يُعرف والباطن الذي لا يُجهل فقل هو الحق"[٢]. فيكون أمر العالم مرهوناً بإرادة الله فـــي الـــبقاء أو الفناء لقوله: "للحق ظهوران في العالم يفني به ويبقي، فالعالم بين فناء وبقـــاء"[٣] وعلـــيه فبطون الحق دون وساطة، وظهوره لا تقييد فيه، إذ له القدرة على التجلـــي فـــي كل مجلى، يقول: "وهو الباطن بذاته والظاهر بآياته وسائر مبدعاته، فلما كان أدنى من قولنا جلّ وعلىٰ قال له القائل:

تجلّـــى بكـــلٍ فـــيّ ناظـــراً   يـــرى أنـــه ناظـــري والنظر
فحـــلّ وجـــلّ فأيـــن الحلـــول   وأيـــن السّوا عند أهل النظر[٤]

فظهـــور الحق محل شهود العين، إذ أنه ليس بغيب عن خلقه، فهو مشهود لهم في حال ظهـــوره وبطونـــه، يتجلّى في المجالي المختلفة، فيرونه ببصرهم وبصيرتهم، وفي هذا الشـــأن يشير ابن عربي إلى ذلك بقوله: "إن الله هو الذي تشهده العيون، والباطن الذي تشـــهده العقول، كما أنه ما ثمّ في المعلومات غيب عنه جملة واحدة بل كل له مشهود، كذلـــك ما هو غيب عن خلقه لا في حال عدمهم ولا في حال وجودهم، بل هو مشهود لهـــم بنعت الظهور والبطون للبصائر والأبصار، غير أنه لايلزم من الشهود العلم بأنه هـــو ذلك المطلوب إلاّ بإعلام الله وجعله العلم الضروري في نفس العبد أنه هو... هكذا العلم بالله، فلا يدرك إلا هكذا لا بتفكّر ولا بنظر حتى لا يدخل تحت حكم مخلوق.. فلا ثمّ غيره"[٥]... ويقول:

لله لا تضـــرب مثـــــــل   فإنـــه عيـــن المثـــــل
وكلنـــــــا منـــــــه إذ   حقـــقـــتـــه علـــى وجل...[٦]

---

(١) ابن عربي، كتاب التراجم، (الرسائل) ص ٢٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٠.
(٤) ابن عربي، شجون المسجون، ورقة ٣٣، ص أ.
(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٦٣٣.
(٦) المصدر السابق، ص ٦٣٣.

كذلك العالَم الذي هو تجلّي الحق فإنه يتضمن الحقائق التي تنطبق على الحق من حيث غيبه وشهادته، وظاهره وباطنه لأنه صورة الحق وتجلياته فيقول "إن الله تعالى لما خلق العالم جعل له ظاهراً وباطناً، وجعل فيه غيباً وشهادة لنفس العالم، فما غاب عن العالِم من العالَم فهو الغيب، وما شاهد العالِم من العالَم فهو الشهادة، وكله لله شهادة وظاهراً، فجعل تعالى القلب من عالَم الغيب، وجعل الوجه من عالَم الشهادة وعيّن للوجه جهة يسجد لها سمّاها بيته وقبلته أي يستقبلها بوجهه إذا صلى"[1]. أما النفس الإنسانية فهي ككل شيء جعل لها ظاهراً وباطناً، فهي تدرك بالظاهر أموراً تسمى عيناً، وتدرك بالباطن أموراً تسمى علماً، والحق سبحانه هو الظاهر والباطن، فيه وقع الإدراك إذ لا قدرة لشيء مما سوى الله أن يدرك شيئاً بنفسه، إنما دركه لشيء بما جعل الله فيه، والتجلي من الحق لأي عالَم إنما هو من الإسم الظاهر إذ لا تجلى للإسم الباطن، إذ أن حقيقة هذه النسبة أن لا يقع فيها تجلٍ أبداً، وما ظهور المجالي المتعددة سوى من تجلي الإسم الظاهر فقط، إذ لها معقولية النِّسب لا تتبدل، وما تجلّيه إلا مِنّةً أو إجابة لسؤال من ظاهر النفس[2].

وجملة القول أن العلم هبةً من الله، والعالِم عنده من علِمَ علْم الظاهر والباطن وجمع بينهما، وعمل بهما، إذ أن حقيقة العلم تمنع صاحبها أن يقوم في أحواله بما يخالف عمله، فكل من ادّعى علماً وعمل بخلافه بما أوجبه عليه العقل والشرع أن يعمله فليس بعالِم، ولا ظاهر بصورة عالم، وفي هذا دعوى لعدم مغالطة النفس كي لا يعود وبال الأمر عليه، وهكذا فمُسمّى العلم كما يراه ينطلق على ما هو علم، وما ليس بعلم فإن الله تعالى يقول فيه: ﴿**فأعرض عن مّن تولّى عن ذكرنا ولم يُرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم**﴾[3] وكل ما حُصّل عن دليل فكري ليس بعلم حقيقي، وإن كان في نفس الأمر علماً[4]. فيجب على العبد والحالة هذه الحضور دوماً

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٩٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢١٦.

(٣) سورة النجم، الآية: ٢٩ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٢٠.

مع الحق في الظاهر والباطن إذ أن الله هو الأول والآخر فلا غيبة له، فهو كله حضور جلّ ثناؤه وتقدست أسماؤه مع الغيبة، هكذا هو عند القوم:

حضـوري مع الحق في غيبتي   حضوري بـه فهـو الحاضـر
هو الباطـن الحق في غيبتـي   وعند حضوري هو الظاهـر
فـإن فتّـهُ فأنـا الأول   وإن فاتنـي فأنـا الآخـر[1]

كذلـك الحـال بالنسبة للآيات فإنها تتحمل الوجهين: الظاهر والباطن، لأن ابن عربي يعمـد إلى تأويل الآيات بما يتفق ومذهبه في وحدة الوجود، فيقول: "ما من آية إلاّ ولها ظهـر وبطـن وحدّ ومطلع"[2]. إعلم أن الظاهر من الآية ما أعطاك صورته، والباطن مـنها مـا أعطاك ما تُمسك عليه الصورة، والحد منها ما يميزها عن غيرها، والمطلع منها ما أعطاك الوصول إليه، وأهل الكشف يميزون بين هذه المراتب[3].

إذن فـإن ما سماه بالظاهر والباطن في مذهبه يظهر في كل مفهوم ويبطن عن كل فهم، ونسبته لما ظهر من الصور نسبة الروح للبدن، وذلك على قدر الاستعداد لكل موجـود وفـي ذلك يقول: "إنّ للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم، وهـو الباطـن عن كل فهم إلاّ عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته، وهو الإسم الظاهـر كمـا أنه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن، فنسبته لما ظهر من صور العالم نسـبة الروح المدبرة المصوّرة، فيُؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه، وكذلك كل محـدود، فـالحق محدود بكل حد، وصور العالـم لا تنضبط ولا يحاط بها، ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكـل عالِم من صورته، فلذلك يُجهل حدّ الحـق، فإنـه لا يُعلـم حدّه إلاّ بعلم حدّ كل صورة، وهـذا محال حصوله، فحدّ الحق محال"[4].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٧١٦.

(٢) الحديث: "ما من آية..." سبق تخريجه.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، الكبريت الأحمر، مصدر سابق، ص ١٦٧.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، فص كلمة نوحية، ص ٦٨.

وخلاصة الأمر لا بد لنا أن نعرف كيف حقق ابن عربي هذه المعرفة بالحقيقة الإلهـية؟ ومـا هـي الطريقة التي سلكها لتحقيق هذه المعرفة للأسرار المنطوية عليها حقـيقة الـذات الإلهـية؟ فلا بد والحالة هذه من ربط الشريعة والحقيقة بالطريقة التي نهجهـا للوصـول إلـى ذلـك وهي المعراج الروحي الذي ارتكز على شفافية الروح وتخلصها من أدران المادة ومعوّقاتها.

الطريق الصوفـي (المعراج أو السّلم الروحي) عند ابن عربي:

أثّـر محي الدين بن عربي الملقّب بالشيخ الأكبر تأثيراً بالغاً فيمن جاء بعده من أهـل الطـريق، لا سـيما في السلوك العملي وقواعد التربية الصوفية، فقد انتظم في جماعـة مارسـت الرياضـات والمجـاهدات والمعاملات الروحية، وعُرفت طريقته بالطـريقة الأكبرية. والطريقة بهذا المعنى ليست سوى المعراج الروحي عند الصوفية، وهـي التـي أطلقـوا عليها "السّفر" و "السّلوك" و "المعراج" وقد قسموها إلى مقامات وأحوال، على الصوفي اجتيازها وقطع عقباتها، فلا يجد ما يعبر عنها سوى لغة الرمز والإشارة التي يستخدمها عادة فيما ينكشف له من الحقائق والأسرار الإلهية، فيكنّي بها بأسـماء مـثـل هـند ولـيلى، وهو في الواقع يقصد الذات الإلهية المتجليّة في صور الموجودات التي يدركها.

وللصوفية في هذا المجال نظرتان: الأولى طريق عروج من عالم الظاهر إلى عـالم الحقـيقة، والثانـية تحوّل باطني وتغيّر في الصفات وتهيؤ في النفس يمكّنها من الاتصال بمحبوبها الأعظم – الله – ولا يتم لها هذا إلاّ بالفناء عن صفاتها والتحرر من قـيودها، فيـتم لهـا أثناء عروجها التطهر من أدران المادة وشوائب النفس وعوائقها. والأسـاس الذي ترتكز عليه هاتين النظرتين هو واحد، ذلك أن الله أو الحقيقة الوجودية المطلقـة هـو أصـل كل موجود ومصدره[(١)]، وقد أشار ابن عربي إلى الطريقة التي سلكها في معراجه الروحي وذلك بجمعه بين الحقيقة والطريقة فقال:

مـن ظنّ أن طريق أرباب العلى ... قولٌ فجهـلٌ حائـل وتعـذّر

إن السبيل إلى الإلـه عنايـة ... منـه بمـن قد شاءَهُ ويقـدّر

(١) عفيفي (أبو العلا)، التصوف في الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣٣.

لا يرتضـــي تحقيقـــه ذو غِيـــرة | إلاّ إذا ضـــمّ السنابـــل بيـــــدر
علم الطريقة لا يُنـــــال براحـــة | ومقاييس، فاجهد لعلك تظفـــــر
عزّت علوم القوم عن إدراك من | لم تعتريـــه صبابـــة ويخيّـــــر
وتنفس ممـــــــا يجـــنّ وأنّـــــة | وجوىً يزيـــــد وعبرةً لا تفتــــر
وبذلّــــــــةٍ وتولّـــهٍ فـــي غيبـــه | وتلـــــذذ بمشاهـــــد لا تظهـــر
وتيقـــظ عنـــد الشهـــود وغيره | أن قام شخص بالشريعة يسخـــر
وتخشـــع، وتفجّـــــع، وتسّـــرع | بتشـــــرّع لله لا يتغيــــــــــــر
هـــذا مقام القـــوم أو حالاتهـــم | ليسوا كمـــن قال الشريعة مزجر
ثـــم أدّعـــى أن الحقيقـــة خالفت | ما الشـــــرع جاء به ولكن يُستر
تباً لهـــا مِنْ قالـــةٍ مـــن جاحـــد | ويـــــلٌ لـــه يـــوم الجحيم يُسعر
أوَ مَنْ يشاهد في المساجد مُطرقاً | لَيقـــــال هـــذا عابـــــد يتفكـــر
هـــذا امـــرؤ لا يستلذّ براحـــــة | فـــي نفســـه إلاّ سويعـــة ينظر
لكنـــــه مِنْ ذاك أسعـــــد حاله | ولـــه النعيم أو الجهول يقطر[1]

فابـــن عربـــي يرســـم الطـــريق الصوفي الذي يعبر عن معراجه الروحي وممارسته لرياضـــاته ومجاهداته للنفس للترفع بها عن واقعها المادي المؤلم الذي تعاني منه، وقد صوّر أهل الطريق بأنهم أرباب العلى، وينفي أن تكون عُدّتهم تحولاً، بل عملٌ ومظهرٌ بـــلا خشـــية، أما السبيل الحق إلى الله تعالى فهو رهن بالمشيئة الإلهية والجود الإلهي، فهو قائم بمشيئة الله وعنايته لمن يُحبه وينصره، ولعلّه الشرط الأول عند الصوفية إذ لا هداية إلا بإرادته، ولا وصول إلا تحت رعايته وبعنايته.

وقـــد صور هذا المعراج الروحي على أصدق صورة، ففي كتابه "الإسراء إلى المقـــام الأسرى" هو ترقٍ باطني روحي يشهد فيه العبد أنواع الكشف، فيترقى من عالم الشـــهوات والرغـــبات إلى ملكوت السماء وعالم الروح الخالص. فيقول في باب سَفَرَ القلـــب: "قال السالك، خرجت من بلاد الأندلس أُريد بيت المقدس، وقد اتخذت الإسلام جـــواداً، والمجـــاهدة جهاداً، والتوكل زاداً، وسرت على سواء الطريق أبحث عن أهل

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ١٨٣.

الوجـــود والتحقـــيق رجاءَ أن تبرز في صور ذلك الغريق. قال السالك: فلقيت بالجدول المعيـــن وينبوع أرين، فتى روحاني الذات، رباني الصفات يومىء إليّ بالالتفات. فقلت مـــا وراء ك يا عصام، قال: وجود ليس له انصرام، قلت: من أين وضح الراكب، قال: مـــن عـــند رأس الحاجب، قلت ما الذي دعاك إلى الخروج، قال الذي دعاك إلى طلب الولوج..."(١).

والحقـــيقة كمـــا يراها ابن عربي - لا تحقق لها إلا بعد تحصيل الطريقة، لأن العـــبد لا يـــتحقق إلا بمجاهدة النفس ورياضتها، فيصل إلى ثمرة المجاهدة، فيجمع في ذاته بين الحقيقة والشريعة والطريقة. ويشير ابن عربي إلى حواره مع المتصوفين عند ســفره إلى مصر فيقول: "فأول ما وصلت إلى هذه البلاد، سألت عن أهل هذه الطريقة المـــثلى، عســـى أن أجـــد منهم نفحة الرفيق الأعلى، فحُملت إلى جماعة منهُم جمعتهم خانقـــاه عالـــية البناء واسعة الفناء، فنظرت إلى مغزاهم المطلوب ومنحاهم المرغوب تنظـــيف مرقعاتهم... غير أنهم يدّعون أن أهل المغرب أهل حقيقة لا طريقة، وهم أهل طـــريقة لا حقـــيقة، وكفـــى بهذا الكلام فساداً، إذ لا وصول إلى حقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة، وقد قال الإمام المقدّم والصدر المبرّز أبو سليمان الداراني(*) رحمة الله عليه، وإنمـــا حُرموا الوصول إلى الحقيقة بتضييعهم الأصول وهي الطريقة، وقد شهدوا على أنفســـهم بفـــراغهم مـــن الحقيقة، فهي شهادتهم بعينها أنهم على غير الطريقة. وهاتان جهالـــتان مـــنهم وهـــم لا يشـــعرون. ويصف ابن عربي هؤلاء ناقدين الحقيقة الذين أضاعوها وهم الصوفية بالإسم دون التحقق بالفعل فيقول: "فالزمان يا وليّ اليوم شديد، شـــيطانه مريد، جباره عنيد، علماء سوء يطلبون ما يأكلون، وأمراء جور يحكمون بما

(١) ابـــن عربي، كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، حيدر أباد الدكن (الهند)، ط أولى، باب سفر القلب، ص ٣.

(*) عـــبد الرحمن بن أحمد بن عطية العنسي المذحجي - أبو سليمان - زاهد مشهور من أهل داريا بغوطة دمشق، رحل إلى بغداد وأقام بهامدة ثم عاد إلى دمشق، توفي في بلده، هو من كبار المتصوفيـــن، لـــه أخبـــار في الزهد، من كلامه: خير السخاء ما وافق الحاجة، مولده (٢١٥هـــ/٨٣٠م)، (السلمي، طبقات الصوفية، ص ٧٥-٨٢، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص ٢٧٦. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج٩، ص ٢٥٤) .

لا يعلمــون، وصــوفية صــوف بأغراض الدنيا مشحون، عظُمت الدنيا في قلوبهم فلا يــرون فوقهــا مطلــباً، وصــغر الحــق في أنفسهم فأعجلوا عنه هرباً، حافظوا على الســجادات والمــرقعات... لا علــم عن الحرام يردهم، ولا زهد عن الرغبة في الدنيا يصـــدهم.. لازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي إليها من حلال أو حرام. وسّعوا أردانهم وسمّنوا أبدانهم..."[١].

فهــذه الصــورة لمدّعي التصوف تحدد موقفه الصريح كل الصراحة بالتزامه الحقيقة والطريقة وبُعده عن فساد العقيدة بالتزام الشريعة، حيث قام تصوفه على صدق عقــيدته والتزامه بها، وقد حدد مراتب اليقين لكل مذهب ومدى تحققه به، وذلك بالتزام الحقيقة والطريقة والدقيقة فيقول: "لليقين مراتب في جميع المذاهب، فمن أُقيم في علمه كــان تحت سلطان حكمه، ومن أقيم في عينه أتى عليه من بينه، ومن أقيم في حقه فقد تمــيز فــي خلقــه، ولكل حق حقيقة أعطته الطريقة، فحقيقة الحق الشهود، فالحق هو الإيمــان فــي الوجــود، فمــا كان غيباً صار عيناً... والحق حق فلا بد له من حقيقة، والخلــق حــق فلا بد له من دقيقة، فحقيقة الحق أنت، ودقيقة حق الخلق من عنه بِنْتَ، فالعالَم بين تنزيه وتشبيه، والحق بين تشبيه وتنزيه، والبراءة في سورة براءة..."[٢].

وأبلــغ مثال يسوقه ابن عربي في تكميل المعراج الروحي هو ما جاء في قوله عــن كيمياء السعادة في فتوحاته، إذ يتصور المعراج رمزاً للحياة، تحيا النفس في هذا العالم الذي وضعها الله فيه كي تحصل كمالاتها لتصل في النهاية إلى مقصدها الأسنى، وهــو شــهود الحــق. فكيمياء السعادة هي عملية تحويل عناصر النفوس الإنسانية إلى الإكســير الروحي الخالص، ولكي يتم للنفوس ذلك، فلا بد لها من معرفة الأصل وهو الله، ولهــذا يتخــيل ابــن عربي في معراجه الروحي رجُلين أحدهما تابع للرسول وبه مقــتدٍ، والآخــر فيلســوف صاحب نظر، وهما في طريقهما إلى الله، وبالمقارنة بينهما يظهــر تحصيلهما للمعرفة، فينتهيان نهاية مفارقة، إذ يظهر قصور صاحب النظر عن تحصــيل الحقــيقة لِمَــا للــتابع من العلم الكشفي والذوق والإلهام، فهو وارث لمعرفة

---

(١) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص ٣٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٣٨٥.

الحقـيقة. فابـن عربـي كما يبدو لنا حريصٌ على إظهار مدى صدق علومه وتحققه بالمعـرفة الكاملـة، وذلك بالكشف عن الأسرار الإلهية، فهو في مقام المعرفة الحقة، وانعـدام ذلـك للفيلسوف حيث ينتهي إلى الحيرة والتشكك وبلبلة الخواطر، واليأس ممّا أنْفَقه من العمر في ضياع، وعدم التحقق بكمال المعرفة الحقة[1].

فابـن عربـي إذن قد أقام مذهبه على قواعد التصوف الصحيحة القائمة على الشريعة المرتبطة بالحقيقة، واستخلاص الطريقة التي أوصلته إلى قمة الصفاء الروحي القائمة على منهجه الذوقي، نتيجة تجليات الذات الإلهية بأسمائها وصفاتها، فتحقق بذلك معراجه الروحي حيث تمّ له الكشف عن الحقائق التي غابت على أهل النظر والفكر.

طبيعـة التصـوف عنـد ابن عربي:

لكـن مـا طبيعة هذا التصوف عند ابن عربي؟ هل كان تصوفاً فلسفياً؟ أم أنه كـان تصـوفاً خالصاً قائماً على الكتاب والسنة والمنهج الصوفي في المعرفة الإلهية؟ بمعـنى آخـر إلـى أي مـدى يمكـن اعتبار ابن عربي صوفياً متفلسفاً مزج الفلسفة بالتصوف؟.

الواقع إن ابن عربي لم يكن فيلسوفاً، ولم ينهج في أفكاره نهجاً فلسفياً باستخدام المـنطق والفكـر والنظر والاستدلال العقلي والحسي، إنما كان متصوفاً متحققاً، جامعاً للكمـال والحكمـة، مستنداً إلى الكتاب والسنة، جامعاً بين الحقيقة والشريعة لقوله: من رمـى مـيزان الشريعة من يده فقد هلك. كذلك فهو لم يعالج فكرة وحدة الوجود على الـنحو الذي عُرف في الديانات القديمة والفلسفات القائلة بالاتحاد والحلول وما تنطوي علـيه مـن أفكار تهدم الشريعة. ولم يقل بوحدة وجود مادية تجمع بين الروح والمادة علـى غـرار مـا عرفه فلاسفة اليونان، إنما فكرته مغايرة لذلك، فهي تفرق بين الله والعـالم، وتـرى أن هـذا العالم الظاهر لا وجود له حقاً، إنما الوجود الحق لله تعالى، فليس هو العالم ولا العالم هو[2].

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، باب كيمياء السعادة، ص ٢٧٢.

(2) عـزام (عبد الوهاب)، التصوف وفريد الديـن العطار، الجـزء الأول، القاهـرة، ١٩٤٥، ص ٨٠.

فما ثمَّ إلا الله لا شيء غيـــره ومـــا ثمّ إلاّ وحدة الوحدات[1]

والمعرفة الحقيقية لله كما يراها ابن عربي لا تحصل إلاّ عن تجلي الذات الإلهية فيدرك ذلــك ذوقــاً لا دخــل للعقل أو للفكر في ذلك أي أنه ليس للفكر نصيب في ذلك يقول: "فلــيس صاحب الفكر بصاحب حال ولا ذوق، وأما أهل الاعتبار فيكون منهم أصحاب أذواق، ويعــبرون عــن ذوقٍ لا عــن فكر، وقد يكون الاعتبار عن فكر فيلتبسْ على الأجنبــي فــيقول في كل واحد أنه معتبَر وفي أهل الاعتبار، وما يعلم أن الاعتبار قد يكــون عن فكر وقد يكون عن ذوق، والاعتبار في أهل الأذواق هو الأصل وفي أهل الأفكار الفرع"[2]، ويعزو ابن عربي إلى أهل النظر منع التفكر في الأمر الإلهي لما هم فــيه من حجاب الفكر إذ أن الاشتغال بالفكر حجاب عن الوصول إلى المعرفة الحقيقية فــيقول: "وغيرنا يمنع هذا ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله تعالى، بل مانعه إنما هــو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فإن كــان لهــم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فذلك نادر في القوم، ويجد نفســه يخــرج مخرج أهل الكشف والوجود... والحكماء على الحقيقة هم العلماء بالله، وبكل شيء، وبمنزلة ذلك الشيء المعلوم"[3].

ويُعرّفــنا بمعنى الذوق والوصول إليه والتحقق به، إذ أنه أول مبادئ المعرفة، إذ أن المعــرفة الذوقية يستقيها الصوفي من التجليات فيتحقق بالمعرفة الكاملة وفي ذلك يقول:

لكـــل مبــدأ مجلــى من تجليه ذوقٌ ينبــــيء عن معنى تخلّيه،
إن التجلــي بالأسماء يحكمهـــا وذلــك الحكم مــن أعلى توليه،
لمّا تلقّاه قلبـــي مــن منازلــه كـــان الترقّي بـــه إلى تجلّيه[4]

فــالذوق كمــا يعــرفه القوم ما خصّه الله به من المعرفة المباشرة دون سابق إنذار أو إشـــارة فيقول: "إن الذوق عند القوم أول مبادئ التجلّي، وهو حال يفجأ العبد في قلبه...

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٨٣.
(2) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٨٩.
(3) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٦٨٩.
(4) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص .ص ٥٤٧ –٥٤٨.

إن قولهــم أول مــبادئ التجلي إعلامٌ بأن لكل تجلٍ مبدأ هو ذوق لذلك التجلي، وهذا لا يكــون إلاّ إذا كان التجلي الإلهي في الصور أو في الأسماء الإلهية والكونية، ليس غير ذلــك"(١). فــالذوق إذن مخــتلف بحسب التجليات فلا يكون ذوقاً واحداً بل هو متنوع، يقــول: "إعلــم أنّ الذوق يختلف باختلاف التجلّي، فإن كان التجلّي في الصور فالذوق خيالــي، وإن كان في الأسماء الإلهية والكونية، فالذوق عقلي. فالذوق الخيالي أثره في الــنفس، والذوق العقلي أثره في القلب، فيعطي حكم أثر ذوق النفس المجاهدات البدنية من الجوع والعطش وقيام الليل وذكر اللسان بالتلاوة والأمر بالمعروف..."(٢).

ويعرفــنا ابن عربي بالكشف ودوره في إزاحة الحجاب المنصوب ضد الرؤية الصــادقة فــيقول: "الكشــف هو الخروج عن الحجاب على الوجه الذي يدرك صاحب الكشف شيئاً لم يدركه قبله، والحجاب عبارة عن الموانع التي كان العبد بسببها محجوباً عــن حضرة الله تعالى وذلك جملة العوالم المختلفة من الدنيا والآخرة كما قال ﷺ: "إن لله ســبعين ألــف حجاباً من نور وظلمة"(٣). ويحصــى ابن عربي أنواع الكشف فيجعلها علــى خمسة أضرب: عقلي، وقلبي، وسرّي، وروحي، وخفي، فالكشف العقلي ينكشف معــه معاني المعقولات ولا تظهر أسرار الممكنات وسمي كشفاً نظرياً. أما العقلي فهو أن السالك إذا اشتغل بالمجاهدات والرياضات يرتفع عنه بحسب المجاهدات حجابات... وأمــا القلب: أن تنكشف فيه أنوار مختلفة كما شرح في المشاهدة ويسمى كشفاً شهودياً، أمــا السري فهو كشف أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات ويسمى إلهامياً. أما الروحــي فهــو يكشــف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة، وإذا صفا بالكلــية وطهر من كدوراته النفسانية تظهر عوالم غير المتناهي فيرتفع حجاب الزمان،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٤٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٥٠٥.

(٣) ابن عربي، تحفة السفرة إلى حضرة البررة، ص ٨٣.

الحديــث: أورده الغزالــي فــي الأحياء ١٠١/١ بلفظ "إن لله سبعين ألف حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره" وقال الحافظ العراقي: أخرجه أبو الشيخ في كــتاب العظمة من حديث أبي هريرة، وعدّ له شواهد عند مسلم والطبراني في الكبير، وله شواهد بألفاظ مختلفة. (انظر مجمع الزوائد ٧٩٩/١).

ويحصـل الاطـلاع وتظهـر الكرامات والاطلاع على المخفيات والعبور على الماء وغيره ويسمى كشفاً روحانياً..."(١).

والكشـف هـو وسيلة إدراك هذه المعرفة الذوقية، فهي علوم باطنية مركزها القلب لا طاقة للعقل والحس باكتشافها، فيحدد بذلك وسائل معرفته فيقول: "أما المعارف الحقيقـية وهي التي تسمى الباطنية فلا وصول إليها إلاّ بوسائلها وطرقها الخاصة وهي الكشـف الذوقي الوجداني الذي يخلو من كل حسّ وخيال، فمن لم يدرك هذه المعارف بالكشـف لا يمكنه أن يحكم على صدق ما عبّر عنه بواسطة الرموز والإشارات، ذلك أن الـذوق الذي في مشاهدة الحق فإنه لا يقع عليه اصطلاح، فإنه ذوق الأسرار وهو خـارج عـن الذوق النظري والحسّي، فإن الأشياء وكل ما سوى الله لها أمثال وأشباه فيمكـن الاصطلاح فيها للتفهيم عنه كل ذائق له منها طعم وذوق في أي نوع كان من أنـواع الأمـر واحـد، والـباري تعـالى ليس كمثـله شيء، فمن المحال أن يضبطه اصـطلاح"(٢). ويصف جولدتسيهر هذا العلم بالصدق لأنه مستمد من الله مباشرة دون واسـطة من نَقْل أو شيخ وإلاّ ما برح في الأخذ عن المحدثات حتى يفنى فيها ولا يبلغ حقيقـتها "فلا علم إلاّ ما كان عن كشف وشهود، لا من نظر وفكر وظن وتخمين". ولذا فإنه وصفه بأنه علم ليس كاملاً "لأنّ العلم الكامل لا يُكتسب إلاّ عن طريق الله مباشرة، ولـيس عـن طريق الرواية والأساتذة"(٣). وهذا الكشف عند أفراد الرجال يكون دليلاً علـى نقاء السريرة وطهارة القلب وتخلصه من شوائبه بعد مجاهداته، فيتحقق الصوفي المتحقق بالعلم الرباني وهباً وليس اكتساباً، ولا عن طريق النظر العقلي، وهذا مما يدل علـى أن طـريقة الصـوفية وعلومهم وأسرارهم ليست اختراعاً ولا ابتكاراً، إنما هي نفـثات روحـية يقذفهـا الله فـي القلب، فيُعلم ما يُعلم، ويُدرك ما يُدرك، ويُشاهد عالم الملكـوت، وهذا من العلوم اللّدنّية التي تمجّها العقول ولا يقبلها أحد من غير أهلها إلاّ

---

(١) ابن عربي، تحفة السفرة إلى حضرة البررة، ص.ص ٨٥ – ٨٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٠٥.

(٣) جولدتسـيهر، العقـيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، ط الثانية، دار الكتب الحديثة، بغداد، ١٩٥٩م، ص ٣٢١.

بالتسليم لأهلها من غير ذوق، فهي تَرِدُ من باب الكشف، فيتبين لنا والحالة هذه أن الكشف منهج يقيني من مناهج المعرفة، يقابله الفكر لدى أهل الظاهر، وإن الذوق هو الضمان الوحيد لمعرفة قيمة العلوم اللدنّية(١).

لذا فمما يراه في هذا المجال أن "هذا الفن في الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلوّ، فغوره بعيد، والتّلف فيه قريب، فإنّ من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال أنا من أهوى ومن أهو أنا فلهذا نستره ونكتمه"(٢). لذلك اختص به طائفة من أهل الطريق منحهم الكشف عن قلوبهم ليروا عظمة الله وجلاله ويوفّون الله حقه بالعبادة والتبجيل والتقديس فقال فيهم: "لله رجال كشف لهم عن قلوبهم فلاحظوا جلاله المطلق فأعطاهم بذاته ما تستحقه من الآداب والإجلال، فهم القائمون بحق الله لا بأمره، وهو مقام جليل لا يناله إلاّ الأفراد من الرجال،... فهؤلاء خصائص الله قاموا بعبادة الله على حق الله، وهم الخارجون عن الأمر كالملائكة المسخّرة الذين يخافون ربهم.."(٣) وهؤلاء يقول فيهم النابلسي "إن هذه الطائفة من أهل الله العارفين بربهم لم يخترعوا هذا العلم الإلهي والسرّ الرباني، وإنما أنطقهم الله تعالى به لما صفت روحانياتهم من شوائب الأكدار، وتخلّصوا من قيود العقل والأفكار، فتولاهم الله بعنايته واستولى على قلوبهم بولايته لقوله تعالى: **﴿الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾**(٤) يعني من ظلمات الأشياء كلها الفانية الهالكة إلى النور أي الوجود الحق"(٥). ومن هنا تكون المشاهدة بعد المكاشفة حيث يشهد القلب بنور الهداية

---

(١) التفتازاني (أبو الوفا)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٥٠.

(٢) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ص.ص ٢ – ٣، (ربما كان ذلك إشارة إلى قول الحلاج وهو في حالة كشف، وهو ما عرف بالشطحات لديه والذي قال فيه:
أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
وهو حال من فرط العشق).

(٣) ابن عربي، كتاب التجليات، (الرسائل) ص ٢٩.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٥٧م.

(٥) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، ص ٢٧٥.

مــا غــاب عن بصره. لذلك يوضح لنا ابن عربي ما يندرج فيه الصوفي المتحقق من درجــات المكاشــفة والمشاهدة فيبين بأن كل متكلم في هذا الطريق إنما يتكلم من مقام المكاشــفة بعد النزول من مقام المشاهدة، وقد قال في التدبيرات الإلهية: "أهل الطريق رضـــي الله عـــنهم صـــور المعقولات في غيابات قلوبهم، فيوقدُ لهم جلّ وتعالى سُرُج الهدايـــة فيهـــتدوا بها في ظلمات غيوب التوحيد، فيشاهدون الانفعالات الإلهية وأسرار القدر كيف تحكم في الخلائق"[1].

هكذا يحدد ابن عربي منهجه وطريقه الصوفي في البحث فينفي عن نفسه العلم بـــالله بـــأي صورة أخرى، لا عن طريق الفكر والنظر ولا بدليل البرهان والخبر، بل يؤكـــد مغايـــرة علومـــه لعلوم الفلسفة إذ أن العلم الإلهي لا يُكتسب بل هو من الفيض الإلهـــي الذي يُقذف في القلب، فهو موطن المعرفة، ولذا قال: "إعلم أن علومنا وعلوم أصـــحابنا ليست من طريق الفكر وإنما هي من الفيض الإلهي...". وقال: "جميع علومنا مـــن علوم الذوق لا من العلم بلا ذوق، فإن علوم الذوق لا تكون إلاّ عن تجلٍ إلهي قد يحصل لنا بنقل المخبر الصادق وبالنظر الصحيح..."[2].

ولما كان الكشف وسيلة المعرفة الذوقية وأداتها، فإن مركزها القلب الذي يتلقّى العلـــوم وتفـــيض فيه المعارف الربانية والأسرار الإلهية، وذلك قوله: "فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه بخُلُوّ القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات الإلهية هو الذي يعطيـــنا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة فنعرف الحقائق على ما هي عليه ســـواء أكانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف، أو الحقائق الإلهية لا نمـــتري في شيء منها، فمن هناك هو علمنا، والحق تعالى معلمنا إرثاً نبوياً محفوظاً معصـــوماً مـــن الخلل والإجمال والمظاهر"[3]. لذلك فلا سبيل إلى هذه المعارف سوى القلـــب الذي يدعو إلى الاعتماد عليه فيقول: "موجب على كل مؤمن عاقل التوجه إليه ســـبحانه وتعالى بقلبه الذي هو أشرف ما فيه لأنه الينبوع لما يشتمل عليه نسخة وجوده

---

(1) ابن عربي، كتاب مشاهد الأسرار القدسية، ورقة ٧، ص أ.

(2) الشعراني (عبد الوهاب)، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٢٥.

(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٧٠.

مــن صــور العالم ومعانيه، ولأنه محل نظر الحق ومنصّة تجليه ومهبط أمره ومتنزل تدليه"[١].

والمعــرفة القلبــية كما يراها أصدق المعارف وأقواها على الثبات لعدم وقوع الشُّــبه والالتــباس فــيها، إذ أن القلب مركز تلقّي النفحات الإلهية فيقول: "كل من آمن بدلــيل فلا وثوق بإيمانه لأنه نظري، فهو معرّض للقوادح، بخلاف الإيمان الضروري الــذي يوجــد فــي القلب ولا يمكن دفعه، وكل علم حصل عن نظر وفكر لا يسلم عن دخــول الشبّه عليه ولا الحيرة فيه"[٢] وهذا ما أشار إليه ابن عربي في رده على الحكيم الــترمذي مبيناً دور القلب في نيل المعرفة فقال: "إعلم أنه ما ثمّ دليل يردّ طريق القوم ولا قــادح يقــدح فيها شرعاً ولا عقلاً، وإنما يردّها من ردّها بالجهل بها، فإن طريق القــوم لا تُنال بالنظر الفكري وإنما هي نور في القلب يحدث فيه باتباع الكتاب والسنّة، فــتُدرك الأمور يقيناً لا ظناً ولا تخميناً"[٣] ويتفق في هذا مع الغزالي الذي يجعل القلب مركــز العلــم الذوقي حيث ورد في "جواهر الفقه" له فقال "وأما علم القلب فهو ذوقي ووجدانــي لا يخضع تحت ألسنة الأقلام ولا تحيط به الدفاتر والأوهام، وهو في مقابلة العلــم الظاهر بمنزلة الثمر للشجر، فالشرف للشجرة لكن الانتفاع بالثمرة. كما أنه يتفق معــه فــي تقسيمه للعلوم إذ جعلها على ثلاث مراتب: الأولى علم العقل، والثانية علم الأحــوال... ولا سبيل له إلاّ بالذوق، والثالثة علم الأسرار وهو فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الرّوع، ويختص بها النّبيّ والوليّ، والعالِم به يعلم العلوم كلها ويســتغرقها، وليس أصحاب تلك العلوم كذلك"[٤]. ولهذا اعتبر ابن عربي أن الحق هو المُعلِّــم لكل علم وذلك بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات عن أمر إلهي

---

(١) ابــن عربــي، العجالــة، رواية عن تلميذه صدر الدين القونوي، راجعه عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، (دون تاريخ)، ص ١٢.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، ص ١٩٨.

(٣) الأبــياري، ســعود المطــالع فيما تضمنه الإلغاز في العلوم اللوامع، الجزء الثاني، مصر، ص.ص ٢٣٦ – ٢٣٧.

(٤) المصدر السابق، ص.ص ٢٣٦ – ٢٣٧.

دون حــيرة فقــال: "فمــن هناك هو علمنا، والحق سبحانه معلمنا ورثاً نبوياً محفوظاً معصــوماً من الخلل والإجماع والرموز والإلغاز والتورية... والحق تعالى وهّاب على الــدوام فــيّاض علــى الاستمرار، والمحل قابل على الدوام، فإما يقبل العلم وإما يقبل الجهــل"(١) ولهــذا خــلا القلب من كل علم، وعكف على باب الحق فقال: "وإنما قلوب عاكفــة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم، لــو سُــئلت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدها إحساسها، فما برز لها من وراء ذلــك الستر أمر ما بادرت لامتثاله... بل ما ثمّ أغرب... أن يُلقى إلى هذا القلب أشياء يؤمر بإيصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق"(٢).

ومــن هنا نرى أنه لم يكن إلاّ مترجماً لما فَتح عليه الحق وكاشفه به النبي ﷺ الذي هو منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة، فهذا ليس بوحي إنما هو العلم اللّدنيّ الــذي ألقي في القلب دون تكسب أو تعمّل به، بل حصل له وهباً حيث يقول: ولا أُنزل فــي هذا المسطور إلا ما يُنزّل به عليّ، ولست بنبيّ ولا رسول، ولكن وارث ولآخرتي حــارث"(٣) وبذلــك وصف نفسه بالكمال والتعالي عما نُسب إليه من الأخذ بعلم الفكر الــنظري، ووصَــفَ الواصل المتحقق بالعلم الإلهي بالكمال أيضاً لنيله علومه بالكشف وليس بالعقل، فجعل كل من يقف على الحقائق كشفاً أو تعريفاً إلهياً هو الكامل الأكمل، أمــا صــاحب النظر العقلي فلا دخول له في هذا الكمال(٤)، ولذلك يجعل مصدر علمه "الله" وحــده دون أي شيء آخر مشيراً إلى ما يوجد من آيات العلم والمعرفة التي تدعو إلــى التفكّر في الذات الإلهية فيقول: "إن الله ما ذكر لنا الآيات في العالم وفي أنفسنا، إذ نحــن من العالم، إلاّ لنصرف نظرنا إليه ذِكراً، وفِكراً، وعقلاً، وإيماناً، وعلماً، وسمعاً، وبصــراً، ونُهى وُلبّاً... وما أحالنا في ذلك على شيء إلاّ على النظر في العالم لنجعله عين الآيات والدلالات على العلم به مُشاهدة وعقلاً، فإنْ نظرنا فإليه، وإن سمعنا فمنه،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٥٦ – ٥٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٩.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٩.

(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٥٢٥.

وإن عقلـنا فعنه، وإن فكرنا ففيه، وإن علمنا فإياه..."[1] فالقلب والحالة هذه مركز العلم الإلهـي الذي قد يغيب عن أهل الظاهر إدراكه لقصور الفهْم عن معرفة ذلك فهو وإن جعـل للعقل دوراً في المعرفة، إنما مردّ ذلك إلى القلب مصدر هذه المعرفة، فيرى أن "كثيراً ما تهبّ في قلوب العارفين نفحات إلهية، فإن نطقوا بها جهّلهم أهل العقل وردّها عليهم أصحاب الدلالة من أهل الظاهر، وغاب عن هؤلاء أنه تعالى كما أعطى أولياءهُ الكـرامات التي هي فرع المعجزات، فلا بدع أن تنطق ألسنتهم بعبارات تعجز العلماء عـن فهمها[2] ولهذا نهى عن تكذيب القوم بما جاءوا به إذ القلب موضع الإيمان بالأمر فقـال: مـن لم يقم بقلبه تصديق ما يسمعه من كلام القوم فلا يجالسهم، فإن مجالستهم بغـير تصديق سُمٌّ قاتل[3]. ولكن ما قيمة العقل في هذا العلم؟ هل للعقل دور في إدراك المعرفة الإلهية والإحاطة بها؟

لـم يهمل ابن عربي البحث في الأمور العقلية ودور العقل في تلقي المعرفة إذ أنـه قَسَم المعارف إلى حسية محضة، وفكرية تستعين بالحس، وعقلية دنيا تعتمد على الفكر، وعقلية عليا تعتمد البداهة والحدس دون أية حاجة إلى القوى الدنيا، إذ أنه يتعذّر علـى القوى الدنيا الوصول إلى معرفة الله في حين أن العقل الأعلى يدرك ذلك، أي ما هـو فـوق طـور العقل العادي وفي هذا يقول: "إن الإنسان إنما يدرك المعارف كلها بـإحدى القـوى الخمـس الحسـية... وهكذا سائر المعرفة به فلم نعلمه إلاّ من طريق الحـس. وأمـا القوى الخيالية فإنها لا تضبط إلاّ ما أعطاها الحس إما على صورة ما أعطاهـا الحـس، وإما على صورة ما أعطاه الفكر في حمله بعض المحسوسات على بعض،... وأما القوة المفكرة فلا يفكر الإنسان بها أبداً إلاّ في أشياء موجودة عنده تلقّاها من جهة الحواس وأوائل العقل... ولكن مما هو عقل محض إنما حدّه أن يعقل ويضبط مـا حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة فيعقلها لأنه عقل لا من طريق الفكر، وهذا ما لا نمـنعه، فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عبادة لا يستقل العقل

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٨٦.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، ص ١٩٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٨.

بإدراكها ولكنه يقبلها"(١). إذ أن علم الأسرار هو فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القــدس فـــي الروع، لذلك فالحقيقة لا تُدرك بالعقل ولا يصل إلا صاحب كشف. لذلك نرى أنه من التجنّي أن نقرر مع القائلين عن وحدة الوجود لدى ابن عربي بأنها نظرية فلســفية تقــررت باستدلال نظري وإعمال فكري، بل الحقيقة عكس ذلك، إذ أن النظر العقلي من شأنه أن يعطي صورة الكثرة للموجودات، وأن العقل يجد ثنائية من الوجود بين الحق والخلق، لا أن يقيم وحدة متكاملة بين هذه الموجودات، أو بين الحق والخلق، ومـــا قوله "لا موجـــود إلاّ الله" إلاّ دلالة واضحة عن موقفه من النظر الفكري الذي لا يمكــنه إدراك هذا الوجه على الصورة التي يراها هو بطريق الذوق فتكون والحالة هذه أمـــام طورين: طور عقلي وطور باطني ذوقي، فالطور العقلي مرتبط شكلياً بالمنطق، فنقول: هل وقف ابن عربي عند هذا الحدّ ورسم حدود فلسفة مستنداً إلى صور المنطق وأشـــكاله المختلفة؟ وهل تمكن بعقله أن يُدرك الحقيقة الوجودية التي يسعى إلى تحقيقها في مذهبه؟

الواقع أن ابن عربي لم يتقيد بهذه الناحية من العلم، بل تجاوزها كما ذكرنا ولم يقــف عــند حــدود العقل القاصر عن إدراك هذه الحقيقة، وذلك لحدوث الكشف نتيجة مجاهداتـــه الروحية، هذا الكشف الذي جعله يتذوق حقائق تفوق نطاق العقل، حدد فيها معـــالم تصـــوفه، ورسم الخطوط الكبرى لقضيته، فوصل إلى حقائق يعجز العقل عن إدراكهـــا "لا موجود إلاّ الله"(*) فهو الوجود الحق، والوجود المطلق، بل هو الوجود كله ولا موجـــود سواه وقد صرح بقوله: "وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ونحن وإن كنا موجودين، فإنما كان وجودنا به"(٢).

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٩٤.

(*) يـــرى النابلسي أن شهود خاصة الخاصة من المؤمنين وهو شهود الذات الإلهية "لا موجود إلا الله" وهـــو الوجود الحق القديم، وكل ما سواه فإنه هالك عديم كما قال تعالى: كل شيء هـــالك إلا وجهه، له الحكم وإليه ترجعون، والحس والعقل يدركان إله موجود يعرفان حقيقة أمره، (كتاب الوجود، ص ٣٨٧).

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٦٣.

فـــالعلم بالله لا يأتي إذن عن طريق الفكر المحض ولا بدليل فكر أو نظر إذ لا سـبيل إلـى ذلك لأن العقل قاصر عن الإحاطة به ولا يدركه فيقول "لا سبيل إلى العلم بـالله بدلـيل نظري، ولا يوصل إلى العلم بالله إلاّ بتعريف الله، فالعلم بالله تقليد وقال: الكشـف أعظم في الحيرة من برهان العقل عليه بخلاف التعريف. وقال: هو النور فله إحـراق مـا سـواه فـلا يُكشف أي لا يدرك بالكشف... وقال بالعقل يُعلم ولا يرى، وبالكشف يُرى ولا يُعلم، وهل ثمّ حالة أو مقام يجمع بين الرؤية والعلم"[1] وقد يقع العبد مـن جـرّاء ذلك في حيرة من أمره إذ يتعذّر عليه معرفة الله، فإن قيل فما سبب وقوع الحيرة في الله تعالى يقول: هو بسبب تقلّبه بين معرفة الدليل بالعقل والمشاهدة. فالخلق يطلب معرفة الحق بطريق الأدلة العقلية، فيقف عاجزاً عن تحقيق ذلك. يقول:

الحقُ عينُ وجود الكون فاعتبروا ... العيـنُ تشهده والوهمُ يحصره
والعقلُ ينفي بحكم الفكر صورتَه ... والفكـر يسترهُ والكشف يظهره
والعقل بينهما حـارت خواطره ... هذا ينزهه وذا يصـوره...
إذا رأى العقل ما قلناه فيـه رأى ... أمـراً عظيماً ونوراً فيه يُبهره[2]

ويعـزو ابـن عربي سبب الحيرة في ذلك هو اختيار الطريق المؤدي إلى تلك المعرفة الحقيقـية فـيقول: "إن سـبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جل وتعالى بأحد الطريقيـن: إما بطريق الأدلة العقلية، وإما بطريق تسمّى المشاهدة، فالدليل العقلي يمنع مـن المشـاهدة، والدلـيل السمعي قد أوْمأ إليها وما صرّح، والدليل العقلي قد منع من إدراك حقـيقة ذاته عن طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، ومـا أدرك العقل بنظره إلاّ صفات السلوب لا غير وسمى هذه معرفة... وأكثر علماء الرسـوم عدموا ذلك ذوقاً وشرباً، فأنكروا على الله تعالى ما أطلقه على نفسه... وأكثر العامة تابعون للفقهاء في هذا الإنكار تقليداً لهم..."[3]. إذن فإذا قلنا أنه كلما زادت حيرة العـبد زاد علماً بالله تعالى لكون العقل عجز عن ضبط ما يدركه فيقول: "لا يُعقل الحق

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤١١.

(2) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ١١٩.

(3) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٧١.

تعـــالى إلا إلهاً غير معقول ولا يمكن قط في العلم تجريده بالكلية عن العالم المربوب، فإذا لم يُعقل مجرداً عن العالم لم تُعقل ذاته ولم تُشهد من حيث هي، فأشبه العلم به علم النفس"[1].

ويرسم ابن عربي الطريق إلى المعرفة الصحيحة الخالية من الشُّبه الناتجة عن تقصير العقـــل لإدراك الحقيقة بذاته فيبين أن المعرفة عند القوم محجّة، وكل علم لا يحصل إلا عـــن عمل وتقوى وسلوك، فيكون معرفة حقيقية لأنه عن كشف محقق لا تدخله الشّبه بخـــلاف العلـــم الحاصـــل عـــن النظر الفكري فإنه لا يسلم من الشُّبه التي تدخل عليه والحـــيرة فـــيه والقدح في الأمر الموصل إليه. فلا تصح المعرفة إلاّ لمن يدركها بذاته وإلا فهـــو مقلِّد لغيره، وما في الوجود مَنْ علم الأشياء بذاته إلا واحد وهو الله، وكل ما ســـواه فهو مقلِّد له، ولذلك يدعو إلى أن نُقلِّد الله ولا سيما في العلم به بما جاء في كتبه وعلـــى ألســـنة رسله، ومعرفته لا تحصل بما أعطى من قوى السمع والبصر وغيرها، إنمـــا تحصل بكثرة الطاعات حتى يتحقق بالقرب فيعرف الأمور كلها بالله ويعرف الله بـــالله، ومعرفة الله بالله تبعد كل جهل وشبهة وشك وريب. ولذلك يدعو ابن عربي إلى سلوك هذه الطريق فيقول: "وهذا الذي ذهبنا إليه ما يقدر أحد على إنكاره فإنه يجده في نفســـه، فاشتغل بامتثال ما أمرك الله به من العمل بطاعته ومراقبة قلبك فيما يخطر فيه والحـــياء مـــن الله والوقوف عند حدوده والانفراد به... فقلّد ربّك إذن ولا بد من التقليد ولا تقلّد عقلك في تأويله فإن عقلك قد أجمع معك على التقليد، حينئذ تكون عارفاً تملك المعـــرفة المطلوبة والعلم الصحيح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن هـــذه الطـــريق التـــي نبهتك عليها طريقة غريبة"[2] فالعقل كما يراه إذن لا يعقل بنفسه لقصـــوره عن إدراك الحقيقة بذاته دون تقليد الله، والعقول جميعها لا تعقل بنفسها إنما تعقـــل مـــا تعقله بما يلقي إليها ربّها خالقها، ولهذا تتفاوت درجاتها، فمن عقل مجعولٌ علـــيه قفـــل، ومـــن عقل محبوس في كُنْ، ومن عقل طلع على مرآته صدأ، فلو كانت

---

(1) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، الجزء الأول، ص ٥١.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٢٩٧- ٢٩٨.

العقــول تعقل لنفسها لما أنكرت توحيد موجدها في قوم وعلمته في قوم والحدّ والحقيقة فيهما على السواء[١].

لقــد اتفق أهل النظر وأهل الكشف من حيث الأدلة العقلية القاطعة على أنه إله واحـــد، لكن افترقوا من حيث الدليل، فأهل الله جاءُوا بأمور من المعرفة أحالتها الأدلة العقلــية وجــاءت بصحتها الألفاظ النّبوية والأخبار الإلهية، على حين وقف أهل النظر حيــث بلغت بهم أفكارهم مع تحققهم صدق الأخبار فقالوا: نعلم أن ثَمَّ طوراً آخر وراء طــور إدراك العقل الذي يستقل به وهو للأنبياء وكبار الأولياء، به يقبلون هذه الأمور الــواردة علــيهم من الجناب الإلهي، ويحصلونها بطريق الخلوات والأذكار المشروعة لصــفاء القلوب وطهارتها من دَنَس الفكر إذ كان المفكر لا يفكر إلاّ فــي المحدثات لا فــي ذات الحــق، ومــا ينبغي أن يكون عليه في نفسه الذي هــو مسمى الله[٢] ويقول شعراً:

للعقــل لــبٌ وللألــباب أحلامُ	وللنّهى في وجود الكــون أحكام
وما لنا فيه من علمٍ ومعرفـــة	إلا القصُور وأقــدام وإيهـــــام
العلم بالله نفي العلم عنك بـــه	فكلمــــا نحــن فيه فهو أوهام[٣]

ولذلك يقول ابن عربي في تصحيح أمر ذلك العقل على الشرع الذي فيه منجاة من كل تخــبّط نــاتج عــن قصور العقل، فإذا كان العقل ينافي المضاهاة فالشرع يثبت وينفي والإيمان بما جاء به الشرع هو السعادة، لذلك يرى أنه "لا يتعدّى العقل ما شرّع الله له، وقــال: العــاقل من هجر عقله واتبع شرعه بعقله من كونه مؤمناً، وقال: أكمل العقول عقــل ســاوى إيمانـــه وهو عزيز، لو تصرّف العقل ما كان عقلاً، فالتصريف للعلم لا للعقــل"[٤] ومــن هــنا جاء التحريم بالنظر الفكري في ذات الحق إذ لا يؤدي ذلك إلى الحقيقة كما يعرف كل ذي عقل سليم.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٩١.
(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٧١.
(٣) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٤١١.
(٤) المصدر السابق، ص ٤١١.

فالـــناس إذن كمـــا يـــرى ابن عربي متفاوتين في درجات تعقّلهم، ولذلك فهم يتفاضـــلون في مدى تعقلهم للأمور، وقد جعلهم أصنافاً فمنهم من يدرك عقله غوامض الأسرار والمعاني، ويحمل صورة الكلية والواحدية في إدراك المعاني الغامضة والعلوم العالـــية، المتعلقة بالجناب الإلهي أو الروحاني أو الطبائع أو العلم الرياضي أو الميزان المنطقـــي، وعقل شخص ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل من الأولى، وآخر ينزل عنها وآخر يعلو فوقها وهكذا، فهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على مدى اتّساع الثقافة وتـــنوّع العلـــوم، إذ يعتبر العلم شرطاً ضرورياً لإرضاء الله وتنفيذ أوامره على الوجه الأكمـــل، واطّلاعـــه علـــى المعـــارف العقلية والذوقية وتعرّضه لنفحات إلهية واقتداء بالرسول الكريم ﷺ[1].

ويعزو ابن عربي أمر ذلك إلى تحكيم العقل في الأمور الغيبية وقبولها لدى من حُـــرموا الكشـــف والعلم الموهوب، "وقد يتفق أن تسطع عليهم الأنوار الإلهية بعلوم لا مجال للريب فيها، لكن سرعان ما يقفون عندما أَلِفوا من استخدام الأدلة العقلية... وهذا نقيض ما بُني عليه الأمر عند أهل الطريق، وهذا كشف خاص خُصّ به أمثالنا... وإنما نحـــن ومن جرى مجرانا من أهل الطريق فلا نرمي بشيء مما يرد علينا في ذلك، ولا ندفـــع به جملة واحدة... لا نرمي بشيء مما أعطانا الله، فإن الله أعطانا من القوة وعلم السياســـة بحيث نعلم كيف نأخذ وإذا أخذنا كيف نتصرف وفي أي محل نتصرف، وهو طريقـــنا، بـــه وعليه عمل أكابرنا، ويحتاج إلى علم وافر وعقل حاضر ومشاهدة دائمة وعيـــن لا تقبل النّوم ولا تعرفه، وتتحقق بذلك تحققاً يسري معها حساً وفي حال نومها خـــيالاً..."[2]. إذن فهذه العلوم التي يشير إليها على درجة كبيرة من الخفاء، لا تعرفها ســـوى سرائر العارفين وأعماقهم لا نفوسهم، فتكون بذلك أقرب إلى اللاشعور منها إلى الشعور[3].

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٦٦. (انظر الكتاب التذكاري لابن عربي، المعرفة عند محي الدين بن عربي، محمد غلاب، (ص ١٩٤).

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٠٥.

(3) قاسم (محمود)، الخيال في مذهب ابن عربي، طبعة معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٨٩.

وهكـــذا فـــإن ما ناله ابن عربي بالمكاشفة كان هو الغالب على تفكيره وأقواله حيـــث صـــرّح عنها بأنها إلهام وإيحاء، ونفث في الروع، وإلقاء في القلب عن طريق النبـــي ﷺ، وفـــي هذا القول ما يبيّن خطأ القائلين بالتزامه النظر العقلي فقط، ومقارنته بـــالحلاج حيـــث كـــان يعـــرض نظريته من خلال تفسيره وتأويله لما يشاهده في حال مواجـــيده، بيـــنما كان ابن عربي يلجأ للكشف والذوق توكيداً لما وصل إليه من طريق النظر العقلي[1]. وربما كان هذا القول استناداً لما أظهره ابن عربي من دور العقل لدى المتعقليـــن، إذ لا يمكـــن تجريد الإنسان كلياً من العقل، وذلك بما وصل إليه من قناعة بضـــرورة وجوده كواسطة بين الله والعبد العاقل المفكر، الذي يصل بفضله وهديه إلى الـــتزام طريق المجاهدة والزهد في الحياة حيث يشير إلى ذلك فيقول: "إعلموا أن جميع المعلومـــات علّوها وسفلها حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بلا واسطة، فلا يخف عـــنه شـــيء مـــن علم الكون الأعلى والأسفل، فمن وَهْبِهِ وجُودِهِ تكون معرفة النفس الأشـــياء، ومن تجلّيه عليها ونوره وفيضه الأقدس يكون عنها العقل، فالعقل مستفيد من الحـــق تعالى، مفيدٌ للنفس، والنفس مستفيدة من العقل وعنها يكون الفعل، وهذا سارٍ في جميع ما تعلّق به علم العقل والأشياء التي هي دونه"[2]. فمعرفة العبد للحق لا تقوم إلا بوجود العقل، ودونه لا سبيل إلى ذلك، فيقول:

فلولا وجود العقل ما كنت أدريه ولولا وجود اللـــــوح ما كنت أمليه
ولولا شهود الكون ما كنت أوفيه ولولا حصول العلم ما كنت أجريه[3]

فالتصوف إذن والمتصوفة لا ينكرون وجود العقل، فدوره فعّال في إضافة الوجود إلى الحوادث، فيصبح وجودها وجوداً بديهياً لا تشكيك فيه، فالوجود من حيث هو وجود لا يقـــدر العقل أن يتعقله أصلاً إلاّ أن يصوره في صورة، حيث تصبح الصورة بعد ذلك مقولـــة له. وقد يضيف العقل الوجود إلى الحوادث فتسمى موجودات في النظر العقلي

---

(١) محمود (عبد القادر)، الفلسفة الصوفية، المقدمة، مرجع سابق، ص حـــ.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٢٥.

بعـد أن أضـاف العقل الوجود إليها ونسبه إلى ذواتها وصفاتها، وهذا أمر بديهي عند العقل لا تشكيك فيه ولا ارتياب[1].

فيتضـح لـنا والحالة هذه أن الصوفية إذن لا يُنكرون العقل أصلاً إذ يعتبرون وجـوده ضـرورة ملحّـة، إنما تشككهم في العقل فيما يعتريه من الوهن والعجز أمام القضـايا التـي تفوق طورهُ، فلغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير بدقة متناهية عما يكنّه القلـب، وأسلوب العالِم المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسـية والنفـثات الروحـية، فإنه من المتعارف لديهم أنه يستعصي على العقل غير المؤيـد بـالذوق أن يدرك بعض المسائل مما يفوق طور العقل ويتعداها إلى ما وراء ذلـك، لأن العقـل القاصـر عن الإحاطة الكاملة لمعرفة كنه الشيء، قد يتخاذل أحياناً فيؤدي إلى عدم فهم المقصود منه[2]، ويؤيد ذلك قوله:

ولما رأينا الحق في صورة البشر   أدركنـا بـأن العقل في خطر
فمـن قيـد الحق المبين بعقله   ولم يطلق التقييد ما عنده خبر[3]

وربمـا أوقع ذلك كله الصوفي في الحيرة بين علوم وهبية وأفكار وأنظار عقلية وأيّها أفضل في الاتّباع، فلا بد له والحالة هذه من أن يجمع بين العقل والنقل، ويتخذ الحكمة سـبيلاً إلى المعرفة فيقول: "وقد أمرنا الله بالعلم به وجعل الآيات دلائل لأولي الألباب، ولكن بما هي دلائل عليها خاصة، فلا يخلو الأمر في أمره إيّانا بالعلم به هل نسلك في ذلـك دلالـة الشارع، والوقوف عند أخباره تقليداً، أو نسلك طريقة النظر فيكون عندك معقـولاً، أو تأخذ من دلائل العقل ما يثبت به عندنا كونه إلهاً، ونأخذ من دلائل الشرع ما نضيفه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام، فنكون مأمورين بالعلم به سبحانه شرعاً وعقـلاً وهو الصحيح... وشرط المنعوت بالتصوف أن يكون حكيماً ذا حكمة، وإن لم يكـن فلاحـظ له في هذا اللقب، فإنه حكمة كله... وهي تحتاج إلى معرفة تامة، وعقل

---

(1) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٣٢٩.

(2) مدكـور (إبراهيم بيومي)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط الثانية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٣.

(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٥٠.

راجح، وحضور وتمكّن قويّ في نفسه حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية... والحكماء هم المقسطون. ﴿ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾(1) وما وصفه الله بالكثرة فإن القلة لا تدخله. وسبب وصفه بالكثرة أن الحكمة سارية في الموجودات لأن الموجودات وضع الله، ثم خلق الإنسان وحمّله الأمانة بأن جعل له النظر في الموجودات والتصرف فيها بالأمانة ليؤدي إلى كل ذي حق حقه، كما أن الله أعطى كل شيء خلقه... والحكمة تناقض الجهل والظلم... فالتخلق بأخلاق الله هو التصوف. وقد بين العلماء التخلق بأسماء الله الحسنى وبيّنوا مواضعها وكيف تنسب إلى الخلق ولا تحصى كثرة"(2) والحيرة في هذا الأمر دلالة على سموّ هذا العلم وعلوّ شأنه وفي ذلك يقول:

الله يعلم أني لست أعلمه ... وكيف يعلم من بالعلم نجهله
علمي به حيّرني فليس لنا ... دليلُ حقٍ على علم نحصله
فليس إلا الذي جاء الرسول به ... في الحالتين وبالإيمان نقبله
فإن فكرت في القرآن تبصره ... وقتاً ينزهه ووقتاً يمثله(3)

ولما كان طريق الفكر والنظر غير مأمون، كثير المخاطر، فإن ابن عربي وجد أن الطريق لا تكون إلا عن طريق الوهب الإلهي والفتح الرباني حيث يتحقق الصوفي بالمعرفة الحقة، وأهل التحقيق هم الحكماء لما يتحققوا به من صدق المعرفة يقول: "فما في الوجود شيء إلا الحكمة، علِمَها من علمها، وجَهاها من جهلها، فالوجود كله ما انتظم فيه شيء لشيء، ولا انضاف منه شيء إلى شيء إلا لمناسبة بينهما ظاهرة أو باطنة، إذا طلبها الحكيم المراقب وجدها كما حُكيَ عن الإمام أبي حامد الغزالي رحمه الله وهو من رؤساء هذه الطريقة وساداتهم"(4). وعليه يمكننا القول أنه لا ظهور للحكمة إلا بالحكيم لأصالته الذاتية وغنائه عن كل شيء. فالحكيم هو الله، وهو من قامت

---

(1) سورة البقر، الآية: ٢٦٩م.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص.ص ٢٦٦ – ٢٦٧.

(3) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٤١٢.

(4) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ٨٩.

بــه الحكمــة، كــان الحكم لها به كما كان الحكم له بها فهو عينها وهي عينه"[1] فقال شعراً:

إنّ الحكيــم الــذي ميزانــه أبداً بالرفع والخفض منعوتٌ وموصوف
يرتب الأمر ترتيبــاً يُريك به علماً وفيــه إذا فكّرت تعــــريف
بأنــه الله فرد لا شريــك لـــه في ملكــه وله في الخلــق تصريف
ميزانـــه الحق لا خُسران يلحقه ولا يقــوم به في الــوزن تطفيف[2]

وقــد تحقــق ابن عربي بنيل الحكمة، وفُتحت له أبواب المعرفة من الله، فكشف له عن المعــارف والأســرار الإلهية فقال: "ولما رأيت الله تعالى قد فتح إلى قلبي باب الحكمة وأجــرى فيه بحارها وسبح سرّي في سبحها حتى أني والله لأنظر إلى معظم البحر إذا اشــتدت علــيه الــرياح الــزعازع فَعَلاَ موجه وارتطم دربه، ثم أنظُر إلى تموج بحر المعــارف والأسرار في صدري فأجد معظم ذلك البحر بما وصفناه من تلاطم الأمواج واشتداد الرياح ساكناً لا حراك به عند تموج بحر الحلم في صدري واصطفاقه"[3].

هكــذا يــرى ابــن عربــي "أن الحكــيم هو من جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضــي والمنطقــي وما ثمّ إلا هذه الأربع مراتب من العلوم، وتختلف الطريق في تحصــيلها بين الفكر والوهب وهو الفيض الإلهي، وعليه طريق أصحابنا، ليس لهم في الفكر دخول لما يتطرق إليه الفساد، والصحة فيه مظنونة، فلا يوثق بما يعطيه، وأعنى بأصــحابنا أصــحاب القلــوب والمشاهدات والمكاشفات لا العبّاد ولا الزهّاد ولا مطلق الصــوفية، إلا أهــل الحقــائق والتحقيق منهم، ولهذا يقال في علوم النبوّة والولاية أنها وراء طــور العقــل لــيس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القــبول خاصة عند السليم العقــل"[4] فأقواله هنا خير شاهد على تصوفه القائم على المعرفة الوهبية والعلم الإلهي الــذي لا يدانــيه علم مهما علَتْ مرتبته وعلا شأنه، فهو مقتدٍ بالرسول ﷺ ووارث له،

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٢٥٨.

(2) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص ٢٥٧.

(3) ابن عربي، رسالة روح القدس، ص.ص ٤٣ – ٤٤.

(4) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٦١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومـــا ذكر أنه خرج في كشفه عمّا في الكتاب والسنّة، فبقي مراعياً لميزان الشرع. لذا فهـــو يعتبر نفسه وارثاً إرثاً نبويّاً لعلومه منهم، فهو على قدم الأنبياء يأخذ مما أورثوه إيـــاه إيمانـــاً وتقلـــيداً وفي ذلك يقول: "فإنه من يطّلع بعين الدليل عن رتبة هذا المسمّى بالنّبي والشارع عند الله، فمن المحال أن يشهده ذوقاً ولا يتبعه حالاً، هذا ما لا يُتصوّر، ولقـــد آمن برسول الله وما جاء به "مجملاً وتفصيلاً" مما وصل إلينا في تفصيله وما لم يصل إلينا في تفصيله، وما لم يصل إلينا، أو لمْ يثبت عندنا، فنحن مؤمنون بكل ما جاء به من نفس الأمر، أخذت ذلك عن أبويّ أخذ تقليد، ولم يخطر لي ما حُكْم النظر العقلي فـــيه مـــن جواز وإحالة ووجوب. فعملت على إيماني بذلك حتى علمت من أين آمنت، ولمـــاذا آمنـــت، وكشف الله عن بصري وبصيرتي وخيالي، فرأيت بعين البصر ما لا يـــدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة ما لا يُدرك إلا بها. فصار الأمر مشهوداً والحكم المتخـــيل المـــتوهم بالتقليد موجوداً، فعلمت قدر من اتبعته، وهو الرسول المبعوث إليّ محمد ﷺ. وشاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد عليه السلام... وشهدت ذلك كلـــه فمـــا زَحْزَحني علمُ ما رأيته وعاينته عن إيماني. فلم أزل أقول وأعمل ما أقوله، وأعمله لقول النبي ﷺ لا لعلمي ولا لعيني ولا لشهودي، فواخيت بين الإيمان والعيان، وهذا عزيز الوجود في الإتّباع"(١) لهذا ورد في الخبر أن "العلماء ورثة الأنبياء"(٢). وقد عـــرّف ابـــن عربي سمة الوارث الحقيقي بقوله: "فالوارث الكامل من الأولياء منا من انقطـــع إلى الله بشريعة رسول الله ﷺ إلى أن فتح الله له في قلبه في فهم ما أنزل الله عزّ وجلّ على نبيّه ورسوله محمد ﷺ بتجلٍ إلهي في باطنه، فرزقه الفهم في كتابه عزّ وجلّ، وجعله من المحدّثين في هذه الأمة، فمقام له هذا مقام الملك الذي جاء إلى رسول الله ﷺ ثم ردّه الله إلى الخلق يرشدهم إلى صلاح قلوبهم مع الله"(٣). وفيه قوله:

ذاك الرسول وكـــل وارث حكمه — مـــن كل معصـــوم من الشيطان
الفكر يعجز عـــن تحقـــق علمه — بالله حيـــــن يجول في الأكوان

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٢٣.

(٢) الحديث: "العلماء ورثة الأنبياء" سبق تخريجه.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٥١.

ما للجهالة في الذي جاءت بـه أقوالـه في الله من سلطـان
فهو الوجود وما سواه باطـل في كل ما يبدو في الأعيان[1]

وهـذا تصديق لقول ابن عربي من أنه وارث للنبيّ بأمر إلهي خارج عن إرادته وذلك بخلـوّ القلـب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات حيث يعطي الأمر على أصله من غـير إجمـال ولا حـيرة فقال: "فمن هناك هو علمنا، والحق سبحانه معلّمنا إرثاً نبوياً محفوظـاً معصـوماً من الخلل والإجمال والرموز والألغاز والتورية..."[2] ويفخر ابن عربـي بما ناله من العلم الإلهي وخُصّ به عن غيره وما فيه من عجائب الكشف التي صانها عن إظهارها والبوح بها عملاً بآداب الصوفية قال فيها:

خُصِّصـت بعلم لم يُخصّ بمثلـه سواي من الرحمن ذي العرش والكـرسي
فلا هُم مع الأحياء في نور ما أرى ولا هم مع الأموات في ظلمـة الرمس
علوم لنا في عالم الكون قد سَرت من المغرب الأقصى إلى مطلع الشمس...
وأُشهدت من علم الغيوب عجائباً تُصان عن التذكار في عالـم الحس
لقـد أنكـر الأقوام قولي وشنّعوا عليّ بعلـم لا ألـوم بـه نفسـي
فسبحـان من أحيـا الفؤاد بنوره عـن الفكر والتخمين والوهم والحدس[3]

فما مصدر العطاء الذي ناله ابن عربي وتحقق به، أهو العقل والفكر؟

يجيب ابن عربي أنه تلقّى علومه عن المعلم الأول الذي وهبه إياها، وأنه نالها مـن خزائـن الجود بفضل الجود الإلهي، ويعتبر أن الله هو المعلم الأول على الحقيقة فـيقول: "إعلـم أن المعلم الأول على الحقيقة هو الله تعالى، والعالم كله مستفيد، طالب، مفـتقر ذو حاجة، وهو كماله، فمن لم تكن هذه أوصافه فقد جهل نفسه ومن جهل نفسه فقد جهل ربه، ومن جهل أمراً فما أعطاه حقه، ومن لم يعط أمراً حقه فقد جار عليه في الحكم وعرّا عن ملابسه العلم، فقد تبين لك أن الشرف كله إنما هو في العلم والعالِم به بحسـب ذلـك العلـم، فإن أُعطي عملاً من جانب الحق عمل به وإن أعطاه عملاً من جانب الخلق عمل به..."[4].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٣.
(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٥٦ – ٥٧.
(٣) ديوان ابن عربي، ص ٤٨.
(٤) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٩٩.

ويجدر بنا بعد هذا العرض لآراء ابن عربي أن نحدد موقفه من الفلسفة والفلاسفة: هل هو حقاً فيلسوف يعتمد على العقل والمنطق ويلتزم الطريق الفلسفي في مناقشته للأمور؟ أي هل كان استدلاله على الحقيقة بالعقل والنظر؟ أم هل جمع بين التصوف والتفلسف كما تعارف عليه المستشرقون وكثير من الباحثين فجعلوه فيلسوفاً رغم ما صرّح به من الحقائق الإلهية والأسرار الربانية، والتزامه بالمنهج الذوقي الكشفي الشهودي؟

ليس أدلّ على بطلان ما يدعيه المنكرون عليه تصوفه، وما يسوقونه من افتراءات وترهات ضد تصوفه إلا ما جاء في كتبه عن أصول التصوف والعرفان، ومصدر ذلك كله صفاء القلب حيث يقول أنه لم ينل علمه إلا من الحق حيث قال: "فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات الإلهية..."[(١)].

ولذلك يدفع ابن عربي تهمة التفلسف عن نفسه مبيناً الفرق بين مَن كان معلمه الله ومن كان معلمه غيره، مبيناً مدى التفاوت بين الإثنين في العلوم فقال: "وفيه علم الفرق بين من كان معلمه الله، ومن كان معلمه نظره الفكري، ومن كان معلمه مخلوق مثله. فإما صاحب نظر فيلحق بمعلمه، وإما صاحب إلقاء إلهي فيلحق بمعلمه ولا سيما في العلم الإلهي الذي لا يُعلم في الحقيقة إلاّ بإعلامه، فإنه يعزّ أن يدرك بالإعلام الإلهي، فكيف بالنظر الفكري؟ ولذلك نهى الرسول ﷺ عن التفكير في ذات الله، وقد غفل الناس عن هذا القدر، فما منهم من سَلِم من التفكير فيها والحكم عليها من حيث الفكر، وليس لأبي حامد الغزالي عندنا زلّة بحمد الله أكبر من هذه، فإنه تكلم في ذات الله من حيث النظر الفكري "في المضنون به على غير أهله.. ولما أعلمنا الله به من ذلك احتاجوا لما أعطاهم الفكر خِلاَف ما وقع به الإعلام الإلهي إلى تأويل بعيد لينصروا جانب الفكر على جانب إعلام الله عن نفسه ما ينبغي أن يُنسب إليه... فما رأيت أحداً وقف موقف أدب في ذلك إلا خاض فيه على عماية، إلا القليل من أهل الله لما سمعوا ما جاءت به رسله صلوات الله عليهم فيما وصف به نفسه، وكَلُوا علم ذلك إليه ولم يتأوّلوا حتى

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٧٠.

أعطاهم الله الفهم فيه بإعلام آخر أنزله في قلوبهم، فكانت المسألة منه تعالى، وشَرْحها منه تعالى فعرفوه به لا بنظرهم..."[1].

وقد حاول الشعراني أن يعضد قول ابن عربي في دفاعه مبيناً ما ناله من المعلم الحقيقي لكل علم وهو "الله"، إذ أن كرمه وجوده هو من باب العلم اللدنّي الذي لا علم فوقه فقال: "لقد أنكر أهل الظاهر على الصوفية علمهم، وابن عربي واحد من هؤلاء الذين تنكّر لهم أهل الظاهر لاعتقادهم أن أحداً لن ينال علماً إلا على يد معلم، وصدقوا في ذلك، إذ أن القوم لما عملوا بما علموا أعطاهم الله تعالى علماً من لدنه بإعلام ربّاني أنزله في قلوبهم مطابقاً لما جاءت به الشريعة لا يخرج عنها ذرَّة. وصدقوا هؤلاء المنكرين فيما قالوا أن العلم لا يكون إلا بواسطة معلّم. وأخطأوا في اعتقادهم أن الله تعالى لا يُعلّم من ليس بنبيّ ولا رسول. قال تعالى: ﴿**يؤتي الحكمة من يشاء**﴾[2] والحكمة هي العلم، ولكن هؤلاء المنكرون لمّا تركوا الزهد في الدنيا وآثروها على الآخرة على ما يقرّب إلى الله تعالى، وتعودوا أخذا العلم من الكتب وأفواه الرجال، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أنّ لله عباداً تولّى تعليمهم في سرائرهم إذ هو المعلم الحقيقي للوجود كله، وعلمه هذا هو العلم الصحيح الذي لا يشك مؤمن ولا غير مؤمن في كماله"[3].

إذن فإن ابن عربي يستبعد الفكر والنظر في قضاياه ومسائله الإلهية ولا يعوّل عليها، بل إن ما يراه هو أن العلوم الإلهية تتوالى على القلب لتحلّ فيه، فهي من الواردات الإلهية، ويحصل ذلك بطريق الخلوة والأذكار المشروعة لا بفكر ونظر فيقول: "لو كانت هذه العلوم نتيجة عن فكر ونظر لا نحصر الإنسان في أقرب مدة، ولكنها موارد الحق تعالى تتوارد على قلب العبد وأرواح البررة، وتتنزل عليهم من عالم غيبه برحمته التي من عنده... فإن استعد وتهيأ وصفّي مرآة قلبه وجلاّها حصل له الوهب على الدوام، ويحصل له في اللحظة ما لا يقدر على تنفيذه في أزمنة... وقد

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٦٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.

(٣) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ١٦.

صـــرّح بذلــك في أمره لرسوله عليه السلام ﴿وقل رب زدني علماً﴾[١] والمراد بهذه الــزيادة العلم المتعلق بالإله ليزيد معرفة بتوحيد الكثرة فتزيد رغبته تحميده"[٢]. ويحدد ابـــن عربي طريقه إلى تحقيق ذلك العلم اللدنّي بتفريغ القلب من كل علم سابق فيقول: "ولـــيس له طـــريق إلى ذلك إلا بأن يترك جميع المعلومات وجميع العالم من خاطره، ويجلـــس فـــارغ القلـــب مع الله بحضور ومراقبة وسكينة وذكر إلهي بالإسم "الله" ذكر القلـــب، ولا ينظر في دليل يُوصله إلى علمه بالله، فإذا لزم الباب وأدمن القرْع بالذكر، وهـــذه هـــي الـــرحمة التي يؤتيه الله من عنده، أعني توفيقه وإلهامه لما ذكرناه، فتولى الحـــق تعلـــيمه شهوداً كما يتولّى أهل الله كالخضر وغيره، فيعلّمه من لدنه علماً، قال تعـــالى: و ﴿آتيـــناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً﴾[٣] من الوجه الخاص الذي بينه وبين الله. وهو لكل مخلوق، إذ يستحيل أن يكون للأسباب أثر في المسببات، فـــإن ذلك لسان الظاهر، والتكوين ليس في الحقيقة إلا عن الإذن الإلهي، وهذا وجه لا يطلـــع علـــيه من العبيد نبيٌ مرسل ولا ملك مقرّب من أحد... وما من مخلوق إلا وله ذلـــك الوجه ويعلّمه الله منه أموراً كثيرة، ولكن لا يعرف بعض العبيد أنه أتاه ذلك العلم مـــن ذلك الوجه، وهو كل علم ضروري يجده لا يتقدم له فيه فكر ولا تدبّر، وصاحب العـــناية يعلم أن الله أعطاه إياه... فإذا علم الأشياء كلها من هذا الوجه فهو ملازم لتلك المشـــاهدة والشـــؤون الإلهية، والأشياء تتكون عن الله وهو ينظر إليها، فلا تشغله مع كثرة ما يشاهد من الكائنات في العالم"[٤].

فكـــل مـــا ناله ابن عربي إذن كان نتيجة سلوك معين حصله بفضل مجاهداته حتى وصل إلى الباب الذي يصل إليه كل سالك، وهو باب العطايا والمنح الإلهية بحكم العناية والاختصاص لا بحكم الاكتساب. فهو باب قبول لا ردّ فيه لسائل، يقول:

كـــل باب إذا وصلـــت إليـــــه أمكـــن الـــردّ والقبـــول جميعـــاً

---

(١) سورة طه، الآية: ١١٤ ك.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٣) سورة الكهف، الآية: ٦٥ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص.ص ٥٥٨ – ٥٥٩.

غير بـــاب الإله فهـو قبـول   للــذي جـــاء سميعـــاً مطيعاً
والـــذي رُدّ ذا تخيّــل فيـــه   أنه البـــاب لمن يريد خشوعاً[١]

لذلــك ينصـــح ابــن عربي بالتسليم للعلم الإلهي وعدم التنكّر له يقول: "فينبغي للعاقل المنصــف أن يســلّم لهؤلاء القوم ما يخبرون به، فإن صدقوا في ذلك فذلك الظن بهم واتصــفوا بالتســليم حيث لم يروا المسلّم ما هو حق في نفس الأمر. وإن لم يصدقوا لم يضــروا المســلّم بل انتفعوا حيث تركوا ما ليس لهم به قطع، وردوا علم ذلك إلى الله تعــالى فوفّوا الربوبية حقها"[٢]. كما يدعو المنكرين عليهم إلى تفهّم موقفه ومن لا يفهم بالتســليم لكلامـــه لدقّــته وعلوّ مراقيه فيقول: "فافهموا أفهمنا الله وإياكم سرائر علمه، وأطلعــنا وإياكم على خفيّات غيوب حكمه، أما قولنا الذي ذكرناه بعد كل حرف فأريد أن أبيّــنه لكــم حــتى تعرفوا منه ما لا يُنفِّركم عمّا لا تعلمون، فأقلّ درجات الطريق التســليم فيما لا تعلمه وإعلان القطع بصدقه، وما عدا هذين المقامين فحِرمان، كما أن المتّصــف بهذين المقامين سعيد، قال أبو يزيد البسطامي لأبي موسى: يا أبا موسى إذا لقيت مؤمناً بكلام أهل هذه الطريق فقل له يدعو لك، فإنه مُجاب الدعوة"[٣].

وخلاصـــة القول إن ابن عربي ينفي عن نفسه أي التزام لأي مذهب معيّن في علومـــه ومعارفـــه الإلهـــية، بل اقتفى أثر الرسول واقتدى به وأخذ عنه، يقول: "وهذا الفقـــير الصادق لا ينتمي إلى مذهب، إنما هو مع الرسول الذي هو مشهود له، كما أن الرســول مـــع الوحـــي الذي ينزل عليه، فينزل على قلوب العارفين الصادقين من الله الـــتعريف بحكـــم النوازل، إنه حَكم حُكم الشرع الذي بُعث به رسول الله ﷺ "[٤]. كذلك فإن المعلم الذي علم ابن عربي وغيره من متحققي الصوفية قد جاد عليهم بعلمه الكامل فـــنالوا منه أشرف منحه وأكمل عطاء فقال: "إعلم أن أفضل ما جاد به الله تعالى على عـــباده "العلـــم". فمن أعطاه الله العلم فقد منحه أشرف الصفات وأعظم الهبات، والعلم،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥١٣.
(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٣٦.
(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٩.
(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٣٦١.

وإن كـــان شـــريفاً بـــالذات فإن له شرفاً آخر يرجع إليه من معلومه، فإنها صفة عامة التعلق وتشرّف المفاتيح بشرف الخزائن، وتشرّف الخزائن بقدر شرف ما اختزن فيها، فـــالموجود الحق أعظم الموجودات وأجلّها وأشرفها، فالعلم به أشرف العلوم وأعظمها وأجلّها"(١).

لـــذا نـــرى ابن عربي يحدد موقفه من أهل الرسوم ويرى أن هذا الأمر محرم علـــى الفقهـــاء وأهـــل الرسوم المنكبّين على الدنيا وزخرفها، ولهذا حرص أن يكون الكشـــف عنده على ميزان الشرع حيث أشار الجنيد من قبل إلى ذلك بقوله: "علمنا هذا مقـــيّد بالكـــتاب والسنّة فهو الميزان وليس يلزم في هذا الميزان عين المسألة أن تكون مذكـــورة في الكتاب أو السنّة"(٢). وإن كان ابن عربي يتوسع في هذا المعنى فيرى فيما معـــناه أن تـــوازن الأمـــور بأصـــول الكتاب والسنّة فيقول: "وإنما الذي عليه القوم أن يجمعهمـــا أصل واحد في الشرع المنزل من كتاب أو سنّة على لسان أي نبيّ كان من آدم علـــيه الســـلام إلـــى محمـــد ﷺ"(٣). ولذلك ينفر من تحامل الفقهاء على الصوفية ودعوتهـــم إلى العامة كي ينفروا منهم فيقول متعجباً منهم متسائلاً: "ولماذا متى جاءت أمورٌ يحيلها العقل على ألسنة الرسول أو النّبيّ قَبِلَها العامة إيماناً والفقهاء تأويلاً، ثم لا يقبلونها من العارفين إذا تحققوا من صدقها كشفاً بسبب التزامهم للشرع فإن الأولياء إذا عملـــوا بما شرّع لهم، هبّت عليهم من تلك الحضرة الإلهية نفحات جود إلهي كشف لهم من أعيان تلك الأمور الإلهية التي قُبلت من الأنبياء عليهم السلام ما شاء الله، فإذا جاء بهـــا هذا الولي كفر، والذي يكفّره يؤمن بها إذا جاء بها الرسول، فما أعمى بصيرة هذا الشـــخص"(٤) ويردّ ابن عربي سبب ذلك إلى عجز هؤلاء عن مجاراة أهل الكشف وما كـــل أحـــد يقدر على جلاء مرآة قلبه بالمجاهدة والرياضة حتى يصير قادراً على فهم كلام أهل الله ويدخل دائرتهم، ولكن لله في ذلك حِكَم وأسرار(٥).

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٦١.

(٢) المصـــدر السابق، الجزء الثالث، ص ٨. (انظر محمود قاسم، الخيال في مذهب ابن عربي، ص ٩٩).

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٨.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٨.

(٥) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٢٦.

وقد حمل ابن عربي على من ادّعوا الحكمة والتّعقل وتصدّوا لعلوم أهل الله فقد وصـــفهم بالمســـتهزئين بالحقيقة والمستخفّين بالعباد، ممن بعدوا عن العلم بالله وشُغلوا بأنفســـهم ومجادلاتهم عن كل أمر إلهي فوصفهم بأهل اللقلقة وليسوا بعقلاء فقال فيهم: "فعلمـــت العقلاء عند ذلك أنها نَقَصَها من العلم بالله أمور تمّمها لهم الرسل، ولا أعني بـــالعقلاء المتكلميـــن اليوم في الحكمة، وإنما أعني بالعقلاء من كان على طريقتهم من الشّغل بنفسه والرياضات والمجاهدات والخلوات، والتهيؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عـــند صفائها في العالم العلوي الموحى في السموات العلى، فهؤلاء أعني بالعقلاء، فإن أصـــحاب اللقلقة والكلام والجدل الذين استعملوا أفكارهم في مواد الألفاظ التي صدرت عـــن الأوائل وغابوا عن الأمر الذي أخذها عنه أولئك الرجال، أما أمثال هؤلاء الذين عـــندنا اليوم لا قدر لهم عند كل عاقل، فإنهم يستهزئون بالدين ويستخفّون بعباد الله ولا يعظم عندهم إلا من هو معهم على مدرجتهم، قد استولى على قلوبهم حب الدنيا وطلب الجـــاه والرياســـة، فـــأذلهم الله كما أذلوا العلم، وحقّرهم وصغّرهم وألجأهم إلى أبواب الملـــوك والولاة من الجهال، فأذلتهم الملوك والولاة، فأمثال هؤلاء لا يعتبر قولهم، فإن قلوبهـــم قد ختم الله عليها وأصمهم وأعمى أبصارهم مع الدعوى العريضة أنهم أفضل العالم عند أنفسهم"(١).

أمـــا موقـــف ابن عربي من الفلاسفة فقد كان فيه شيء من الاعتدال، فلم يُنكر عملهم ولم يُسفّه أقوالهم، بل نراه ينبّه إلى دور الفيلسوف وحُسن الظن به، وعدم تسفيه أقواله بل تصديقه وذلك جرياً على عادة الصوفية بالتصديق بكل أمر، كذلك يدفع عنهم مـــا قد يلحق بعقائدهم من الفساد باعتبارهم يتناولون نفس القضايا التي يتناولها الصوفي والحكـــيم والرســـول ولذلك يقول: "إذا وقعت على مسألة من مسائلهم، التي قد ذكرها فيلســـوف أو مـــتكلم أو صـــاحب نظر في أي علم كان فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق أنه فيلسوف لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها، واعتقدها، أو أنـــه نقلها منهم أو أنه لا دين له... فلا تفعل يا أخي فهذا القول قول من لا تحصيل له، إذ الفيلســـوف لـــيس كل علمه باطلاً، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ولا

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٣٢٥.

سيما إن وجدنا الرسول عليه السلام قد قال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحكَم والتبرّي من الشهوات ومكايد النفوس، وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نَعْرف الحقائق ينبغي لنا أن نُثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعنية وإنها حق، فإن الرسول ﷺ قد قال بها أو الصاحب أو مالكاً أو الشافعي أو سفيان الثوري... وأما قولك أن الفيلسوف لا دين له، فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل، فقد خرجت باعتراضك على الصوفي في مثل هذه المسألة عن العلم والصدق... فلذلك خذ ما آتاك به هذا الصوفي... حتى يبرز لك معناها..."[١].

وقد ميّز بين الفيلسوف وبين أهل النظر والاستدلال، إذ أن للفيلسوف خصائص يتقيّد بها ومعناه محب الحكمة لأن سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة، وقيل هي المحبة، فالفلسفة معناها حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة، غير أن أهل الفكر خطؤهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفاً أو معتزلياً أو أشعرياً أو ما كان من أصناف أهل النظر...[٢] هذا معنى الحكمة، فأهل الله من الرسل والأنبياء هم الحكماء على الحقيقة، وهم أهل الخير الكثير...[٣] لهذا فإذا كان الفيلسوف من أهل الحكمة فله مفهومه الخاص لديه، وهذا نادر في الفلاسفة لأن اشتغالهم بالفكر حجاب ويورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق، وإذا كان الفيلسوف صاحب ذوق فهو من الحكماء الإلهيين، وفي هذا إشارة إلى أفلاطون الحكيم الإلهي. والحكماء على الحقيقة هم العلماء بالله وبكل شيء ومنزلة ذلك الشيء المعلوم، والله هو الحكيم العليم، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً[٤]. بل يذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك فيحدد السبب الذي من أجله ذُمّت الفلاسفة فقال: "إعلم أن الفلاسفة ما ذُمت لمجرد هذا الإسم، وإنما ذُمُّوا لِمَا أخطئوا فيه من العلم الإلهي مما يعارض ما جاءت به الرسل عليهم

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص.ص ٣٢ – ٣٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٢٣.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٢٣.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٢٣.

السلام بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة...[1] وسبب ذلك إنما يعود إلى التشكك بالعلم الإلهي وإدخال الغلط عليه من وسوسة الشيطان إذ أوعز إليهم بالتعطيل والتشبيه والشرك بالله، فأنكروا على أهل الله علومهم وحكموا عليهم بفساد الخيال فقال: "وإن جاءك الشيطان من جهة الشمال بشبهات التعطيل أو وجود الشريك لله في ألوهيته فطردته فإن الله يقوّيك على ذلك بدلائل التوحيد.. ومن هنا دخل التلبيس على السفسطائية حيث أدخل لهم الغلط في الحواس، وهي التي يستند إليها أهل النظر في صحة أدلتهم، وإلى البديهات في العلم الإلهي وغيره... فأدخل عليهم الشّبه فيما يستندون إليه في تركيب مقدماتهم في الأدلة... ولهذا عصمنا الله من ذلك، فلم يجعل للحس غلطاً جملة واحدة، وإن الذي يدركه الحسّ حق فإنه موصل ما هو حاكم، بل شاهد، وإنما العقل هو الحاكم، والغلط منسوب إلى الحاكم في الحكم..."[2].

أما الفلاسفة فقد عابوا على الصوفية موقفهم في الوقت الذي يحاولون تقليدهم فيما يدّعوه من المعرفة الإشراقية لدى الفارابي وابن سينا وأمثالهما من القائلين بنظرية الفيض، وهي دخيلة على الإسلام، كما ينكرون علم الله للجزيئات، وقد غفلوا عن دور الكشف وأنه الحكمة الحقيقية التي يهبها الله لمن يشاء من عباده بإلزامه ميزان الشريعة لا يضعه من يده، كما يرى أن هؤلاء فقدوا نعمة الخيال التفصيلي حيث أن صاحب الكشف يجتاز بقوة خياله التي تعرف كيف تفصّل الأشياء المجملة لترى وجه الحق فيها.

كما أنه بالرغم من موقف ابن عربي المعتدل، فإن الصوفية لم يسلموا من نقد الفلاسفة لهم وتنكّرهم لعلومهم وذلك بسترها عنهم، كما أنهم لم يسلموا من أهل النظر والفكر إذ أنهم جعلوا القدَر الفارق بينهم وبين أهل الله الذين عرفوه بالكشف لا من أنفسهم، فنعتوهم بنَعت الجنون وفساد الخيال، وهم الذين قال فيهم الجنيد سيد هذه

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٥٢٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٥٩. (انظر محمود قاسم، الخيال في مذهب ابن عربي، ص.ص ١٠٢ – ١٠٣).

الطائفة "لا يبلغ أحد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق أنه زنديق"[١] وهُم مَنْ وصفهم ابن عربي بقوله: "فإذا رآهم الناس في العموم لم يعرفوهم... وإذا رآهم الناس في الخصوص كالفقهاء وأصحاب علم الكلام وحكماء الإسلام قالوا بتكفيرهم، وإذا رآهم الحكماء الذين لم يتقيدوا بالشرائع المنزلة مثل الفلاسفة قالوا أن هؤلاء أهل هوس، قد فسدت خزانة خيالهم وضعفت عقولهم فلا يعرفهم سواهم"[٢]. ويا ليتهم إذا لم يصدّقونا جعلونا كأهل الكتاب لا يكذبونا فيما لم يخالف شرعنا..."[٣].

كذلك فإنه رغم تحديد موقفه من الفلسفة والفلاسفة في كثير من مؤلفاته على حد سواء، فإن عدداً كبيراً من المستشرقين ممن لم يُدركوا مغزى عبارته، ولم يعرفوا ما انطوت عليه من الأسرار الإلهية والنفحات الربانية قد أخذوها على ظاهرها وحكموا بمقتضى فهمهم لها بأنها تنطوي على أفكار الفلاسفة وعبارات منطقية بعيدة عن روح التديّن والمعرفة الشرعية، ووجدوا في فكرته عن وحدة الوجود مزيجاً من المادة والروح، واعتبروا أن وحدة الوجود مذهباً فلسفياً يقوم على العقل المؤيد بالذوق، وينطوي على عناصر ميتافيزيقية وهذا ما ذهب إليه نللينو الذي رأى أن مذهب ابن عربي يمتاز بالمزج بين العناصر الفلسفية والعناصر الدينية المختلفة مزجاً غريباً[٤]. كما يُثبت نيكلسون الجانب الفلسفي في مذهب وحدة الوجود وينفي ذلك من تائية ابن الفارض[٥] ومن هؤلاء المستشرقين أيضاً ماسينيون، فهو يؤكد أن أفكار ابن عربي خاصة الفلسفية منها أدخل ما تكون في باب النظر العقلي منها إلى التعبير عن كشف روحي، وأنه مأخوذ بالمنطق، مرجح لكفة النظر العقلي على المحاسبة النفسية[٦] على حين نرى مستشرقاً فرنسياً هو أميل درمنجم يجعل من وحدة الشهود لدى ابن عربي

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ١٥٩.

(٢) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٤) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٢٩٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

(٦) Massignon, Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulman, Paris, 1922, P. 285

القائمـة علـى الذوق والكشف وحدة وجودية قائمة على النظر العقلي والفكر الفلسفي، وأن طريقته في إثباتها ليس الذوق والوجدان وما يجري مجراهما من الأحوال الصوفية النفسـية المجردة عن التفكير النظري أو النظر العقلي بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر وتلتقي عنده الفلسفة بالتصوف[١].

وقـد كـان لهؤلاء المستشرقين أثرهم في كثير من الباحثين المحدثين، فساروا علـى نهجهم واقتدوا بآرائهم، فجعلوا من ابن عربي فيلسوفاً صوفياً وصاحب نزعة في وحدة الوجود وأن فلسفته تنطوي على نزعة دينية قائمة على اتجاهات صوفية، وأنه لم يـأت بجديـد إنما عالج المسائل التي عالجها الفلاسفة كحالة الوجود والمعرفة والنفس، وأن عقـيدته هـي عقـيدة الخواص تجمع بين التصوف والفلسفة، وتُزاوج بين العقل والـذوق، فكانـت فلسفته لا تسلّم إلاّ بما هو إلهي وروحي. ثم عمّقتها نظرات فلسفية وبحـوث عقلـية تحـاول أن توفّق بين الواحد والمتعدد، وأن تربط اللانهائي بالنهائي والمطلق بالنسبي فأضحت باباً من أبواب الفلسفة الإلهية وسبيلاً لتصوير عقيدة التوحيد وتصـويراً عقلياً لا يسلّم إلاّ بوجود الواحد[٢]. كما ذهب أبو العلا عفيفي في إثبات ذلك مذهباً آخر، فيرى بأنه على الرغم من اعتماد ابن عربي على الكشف والذوق الصوفي والوجـدان الذاتـي في بناء مذهبه، إلاّ أن لتفكيره نصيباً غير قليل في تشكيل مذهبه، مهما كانت موجات الشعور الصوفي تقلل من حدّته وجدّيته[٣].

وهكـذا تضـاربت الأفكـار والآراء حـول موقف ابن عربي رغم وضوحه وصـراحته وإشاراته المتجلية فيما جاء في مؤلفاته، وهذا يتنافى مع ما جاء في صريح عـبارته وأقواله في شأن الفلاسفة، وبُعده عن الأخذ بالمنهج الفلسفي لأنه كما ذكر بأن كل ما كتبه كان نفثاً في الروع، وتلقياً إلهياً من باب الجود والكرم الإلهي، وحريّ بابن

---

(١) Dermenghem (Emile), L'eloge du vin Al-Khamriya, poème Mystique de Omar ibn-El Faridh, Paris, 1931, P. 102.

(انظر ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٣٠٣).

(٢) مدكـور (إبراهيم)، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب التذكاري لابن عربي، ص ٣٦٨.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، المقدمة، ص ١٠.

عربــي أنــه لــو كان حقاً يجمع بين الفلسفة والتصوف لظهر بمظهر الفيلسوف المتأله الــذي يجمــع بين العظمة الفكرية وجزالة المعنى وعمق التفكير وغموضه ويستند إلى المنطق كآلة في ضبط ذلك، ولكنا كما تبينا من خلال عرضنا لمذهبه أنه صوفي ملتزم بالشــرع، ومــنهجه الــذوق والوجدان، وآلته الكشف والمشاهدة، ومعرفته متجهة نحو حقــيقة الــذات الإلهــية ومــا تنطوي عليه من الأسرار والحقائق التي يسعى الصوفي بمجاهداته ورياضته الروحية للتحقق بها والوصول إلى معرفة كنهها وماهيتها. وهذا لا يحصــل إلا لصــاحب الأنفاس الإلهية في معارجها الروحية كما يصورها ابن عربي حيــث يقول: "الأنفاس العلوية تعرج إليها الأرواح البشرية فتخترق السموات العلى إلى سدرة المنتهى، إلى النور الأجلى، إلى المورد الأملى، إلى الموقف الأسنى، إلى المكانة الــزلفى، إلى الجنة المأوى، إلى المستوى الأعلى، إلى العقل الأسمى، إلى حجاب العزة الأحمــى، إلــى الأســماء الحسنى بالمقام الأبهى والمحل الأزهي، إلى أن دنا من قاب قوسين أو أدنى، فهناك يبلغ المنى"(١).

هكــذا كــان شــأن ابــن عربــي في تحققه بالعلم اللدنّي وذلك نتيجة معراجه الروحي، فهل كان هكذا شأن الفلاسفة في كسبهم لعلومهم وتحصيلهم لها، أم كان الفكر والنظر وسيلتهم في ذلك، وقد نبّه ابن عربي إلى ذلك حيث قال:

لأن علــوم القوم ذوق وخبــرة وهذه علوم ليس تُدرك بالفحْص(٢)

فنــبّه بذلــك إلى أن طبيعة هذا العلم لا تحقق المعرفة الحقيقية لأن صاحب الفكر ليس بصاحب حال ولا ذوق وأن الاشتغال بالفكر حجاب، ولذا ينفي أن تكون علومه من هذا القبــيل فقال: "إن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر وإنما هي من الفيض الإلهــي..."(٣) وقوله: "جميــع علومنا من علوم الذوق لا من العلم بلا ذوق، فإن علوم الــذوق لا تكــون إلاّ عن تجلٍ إلهي، والعلم قد يحصل لنا بنقل الخبر الصادق وبالنظر الصــحيح"(٤)، وطريق ذلك المكاشفة، والعقل قاصر عن درك ذلك، فحدد بذلك طريق

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤١٨.
(٢) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص.ص ١١٦ – ١١٧.
(٣) الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٢٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٥.

المعــرفة فقال: "... ولقد علمت من جميع ما قررناه في هذا المبحث أن طريق المعرفة بالله عند القوم إنما هو الكشف لا الظن المبني على الفكر..."[1] ووسيلته في ذلك الكتاب والسنة فتُدرِك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً.

هــذا العلــم في مجمله يمثــل الجانب الهامّ في تصوف ابن عربي القائم على الكشــف والذوق والتجربة الروحية التي استطاع بفضل رياضاته ومجاهداته أن يتحقق بوراثــته للنبــي ﷺ ففُتحت له أبواب العلم الإلهي، ونال بها العلم اللدنّي الذي كشف له عــن أســرار وحقــائق إلهــية يعزّ إدراكها بالعقل أو الفكر، وهذا ما أدّى إلى اعتباره متفلســفاً علــى حيــن يعتــبر ابن عربي أن ذلك ليس إلا علماً إلهياً أفاضه الحق عليه وأنطقــه بمــا رأى من أمور تغرب عن الخيال عند أهل النظر. وعليه فإن كل ما عزّ إدراكــه علــى أهــل الفكر والنظر وصعب مناله من أفكاره وآرائه وعلومه ليست في الواقــع ســوى التجليات الإلهية والنفحات الربانية التي تلقّاها بعد مجاهداته ورياضاته ونقــاء طويــته، لذلك سمت آراؤه وعلت فدقّت على الفهم لدى أصحاب النظر العقلي الذيــن قال فيهم "فإن أصحاب الأفكار ما برحوا بأفكارهم في الأكوان، فلهم أن يحاروا ويعجــزوا، وهــؤلاء ارتفعــوا عن الأكوان وما بقي لهم شهود إلاّ فيه، فهو مشهودهم والأمــر بهــذه المــثابة، فكانــت حيرتهم باختلاف التّجليات أشد من حيرة النظار في معارضــات الدلالات عليه..."[2] كذلك فإنه من المؤكد أن ابن عربي لم يأخذ بالفكر بل بالإلهــام الإلهــي وذلك استناداً لما ورد في مقدمة كتابه "الحكمة الإلهامية"، وهو تفنيد لمذهــب المشــائين وآرائهم على نمط "تهافت الفلاسفة" للغزالي، فيقول في مقدمته بأنه بعد أن بدأ في تصنيفه مرض بوجع في دماغه وضُعف في ذهنه، ولكنه استفاد من هذا المــرض اســتفادة عظــيمة لأنــه لــم يُســمح له بالتفكير في هذه المسائل الطبيعية والميتافيزيقية، فألهمه الله حلّها دون تفكير ولا تأمل نظر[3].

---

(1) ابــن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٣١٩. (انظر الشعراني، اليواقيت، الجزء الأول، ص ٤٦).

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٧٢.

(3) بلاثيوس (ميجيل أسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، مرجع سابق، ص ٨٥.

هكذا كان شأن ابن عربي في معالجة مثــل هذه القضايا التي توسع فيها حسب مــا أعطــاه الكشف الإلهي، فظهرت العلوم والمعارف الربانية التي تجمع بين علومه الكســبية السابقة وعلومه الوهبية، كما غلب عليه طابع التوحيد علماً وخُلقاً وخَلقاً[١] كما أن تســميته بالصوفي المتفلسف لم تكتمل صورتها لدى هؤلاء المدّعين إذ يصفونه بأنه يعــوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم[٢]، رغم أنه قد وُهب بسطة في الفكــر والخــيال وعمقــاً فــي الحسّ الروحي، وليس هذا في الواقع إلاّ نتيجة لنشأته الصــوفية، إذ لــم يبدأ فيلسوفاً عالج القضايا والمشاكل على غرار ما عالجها الفلاسفة الخلّــص كابن سينا ومن عاصره من الفلاسفة، بل ارتكزت بدايته على الفقه والأحكام الشــرعية والعلــوم الدينية والكلامية التي تلتزم جميعها طريقاً إيمانياً عميقاً يقوم على التســليم الكامل التام، ولكن من خلال تأملاته في آفاق ذاته انتهى به المطاف إلى القول بوحــدة الوجود، ولكنه لم يكن لينتهي إلى ذلك عن طريق المعرفة لو لم يرافقها الصفاء الروحــي المشرق، الذي لا يمكن إدراكه إلاّ بالتجريد، أي تجريد الإنسان بظاهره عن الأغراض وباطنه عن الأعراض كمــا يقــول الصــوفية، إذ لولا تطهّر النفس من كل متعلقاتها لما وصل إلى هذه النتيجة التي لا غاية له فيها إلا الاتصال بالله تعالى.

وهكــذا يتضح أنه آثر إهمال منهج العقل أي منهج التحليل والتركيب، والأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة، ذلك أنه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الأرسطي، معــتمداً علــى العقل في البحث، بل إنه غلّب الجانب الروحي رغم أنه لم يهمل العقل نهائــياً لأن تصوفه كان تصوفاً واعياً بعيداً عن الشطح. وعليه فإنه من الحق أن نقول: أن عقــائد ابن عربي لم تعالج معالجة فلسفية بحتة، إذ أنه يكتب تحت إيحاء سريع، لم تكن غايته تقديم بيان مقنع ذهنياً مقبول عقلياً، بل يرى أنها نظر حقيقي أو رؤيا للحقيقة يــتوقف إدراكها على مزاولة الطرق الخاصة لنواله، فالطريقة والعقيدة ساقان يساعدان على تسلق الجبل الروحي[٣].

---

(١) ابن العماد، شذرات الذهب، مجلد ٥، ص ١٩٦.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على الفصوص، مرجع سابق، ص ٩.

(٣) نصر (سيد حسين)، مرجع سابق، ص ١٣٨.

وهكـــذا فإذا سلمنا جدلاً مع القائلين بأن في تصوفه جانباً ميتافيزيقياً، فحريّ بنا أن لا نهمله لأنه قائم على الكشف، وهو ذوقي وجداني لا يدركه العقل ولا يحدّه الفهم، وربمـــا كان الجانب الأكثر تأثيراً وحياة في تصوفه، ولهذا ينفي عن صاحب الفكر أن يكـــون صاحب حال، لأن الحال تذوّق ووجد وفناء، بل إن الذوق الذي ولّدته المكاشفة كـــان الغالب على تفكيره وآرائه، فعبّر عنها بأنها إيحاءً وإلهاماً ونفثاً في الروع وإلقاءً فـــي القلب أخذاً عن النبي ﷺ وهو إذ يستند في سرّيّة هذا العلم إلى حديث أبي هريرة رضـــي الله عنه فيما ذكره البخاري في صحيحه أنه قال: "حملت عن النبي ﷺ جرابين فأما أحدهما فبثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم[(١)]"[(٢)].

والواقع أن ابن عربي صريح كل الصراحة في الكشف عن الجانب الغيبي في معرفـــته، وهـــي المعرفة الإلهية المحضة التي لا يخالطها فكر ولا نظر، معرفة قائمة علـــى الإلهام والنفث في الروع، نالها بالإرث النّبوي الخالص من شوائب العقل وآفاته، بـــل هـــو علم وهبي لدنّي منحه الله إياه كسباً بالمجاهدات والرياضات وإلقاءً في القلب عطـــاء ومنّة بتفريغه من كل خاطر وما ثمّ أعلى من العلم بالله ولذلك يقول: "فلا تشغل نفســك بغير البحث فيه والأخذ منه وميّزه في الخلق بترك العلاقة فإنها علامة"[(٣)] ومن هـــنا كانت علومه مبنية على الكشف والتعريف ومطهّرة من الشك والتحريف، لذلك لم يقلد إلا الشارع ﷺ[(٤)]. وهكذا فكل علم عنده لا يحصل إلاّ عن عمل وتقوى وسلوك فهو معـــرفة لأنـــه عن كشف محقق لا تدخله الشّبه بخلاف كل علم نظري فإنه لا يسلم من القدح في الأمر الموصل إليه[(٥)].

وبالرغم من هذا الموقف الصريح لابن عربي فهو لم ينج من الهجوم عليه، فقد حـــاول بعضهم تكذيبه وتسفيه دعوى الكشف ظناً منهم أنها زندقة وضلال وبطلان في

---

(١) ابن عربي، كتاب الفناء (الرسائل)، ص.ص ٢ – ٣.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، ص ٤٠١.

(٤) الشعراني (عبد الوهاب)، مصدر سابق، ص ٣.

(٥) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٢٩٨.

القــول فقــد قال السعد التفتازاني في هجومه عليه: "وإذا لم يبق لهم في قوس المكابرة فــزع ولا لِمَا لزمهم من شنيع المحالات والضلالات مدفع، التجأوا إلى دعوى الكشف علــى مــا هو دأب قدماء الفلاسفة حين عجزوا عن إقامة البرهان وقالوا بظهور هذه الأمور عليهم بالمكاشفة، وأنت خبير أن الكشف إنما يظهر الحقائق لا أنه يهدم الشرائع وينفي الحقائق، فإن ذلك زندقة وضلال وباطل من القول ومحال"[١]. حتى أن ابن تيمية يــنحو مــنحى التكفــير للصوفيّة من القائلين بوحدة الوجود فيقول مشنّعاً عليهم بأنهم يجعلــون وجــود الله ووجــود ســائر الكائنات وجوداً واحداً بعيداً عن مرماهم جاهلاً لمقاصدهم ومبتغاهم فيقول: "أصلهم الذي بنوا عليه أن وجود المخلوقات والمصنوعات من وجود الجن والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفســوق والعصــيان عين وجوب الرب لا أنه متميّز عنه منفصل في ذاته وإن كان مخلوقــاً مربوباً مصنوعاً له قائماً به"[٢]، لكنه مع تشدّده هذا على المذهب وقائليه يعود ليعدّل في موقفه تجاه ابن عربي مبرئاً إياه فيقول: "مقالة ابن عربي مع كونها كفراً هو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد لأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غــيره، بــل هو قائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل تارة أخرى، والله أعلــم بما مات عليه"[٣]. ويعود فيقول عنه: "أنه فرّق بين الظاهر والمظاهر فكان بذلك أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى روح الإسلام"[٤].

ولكــن رغــم مــا مُني به ابن عربي من كثرة الناعين عليه، فهو لم يُعدم من أنصــار يذودون عنه ويرفعون من شأنه، فقد وُفّق إلى طائفة صالحة من المقبلين عليه المدافعيــن عــنه، المعجبيــن به، فقد كان منهم مجد الدين الفيروزآبادي، وقطب الدين الحمــوي، وصــلاح الديــن الصــفدي، وشهاب الدين عمر السهروردي، وفخر الدين

---

(١) التفتازانــي (ســعد الدين)، مجموعة رسائل في وحدة الوجود، مخطوط مكتبة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ص ٢٥.

(٢) أبــو زهــرة (محمد) ، ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون تاريخ)، ص ٣٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣١.

(٤) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية، ص ١٨٨.

الــرازي، وجلال الدين السيوطي الذي ألف كتاباً في الدفاع عنه سماه (تنبيه الغبي في تــبرئة ابــن عربي) وعبد الرزاق القاشاني، وعبد الغني النابلسي[١]، كذلك كمال الدين الزملكاني، والبلقيني وابن السبكي وغيرهم[٢]. ويقول البرزنجي أن عصره اشتمل على جهــابذة العلماء من كل فن، ومع هذا فالكل أقرّوا بفضله واقتدوا بهديه وكانت الملوك فــي خدمته، وأهل التصوف سدّته، أثنى عليه الفُحول كالإمام فخر الدين محمد بن عمر الــرازي الــذي نــال فخره، والإمام عز الدين بن عبد السلام سلطان العلماء، والإمام شــهاب الديــن عمر بن محمد السهروردي قطب الظاهر والباطن، والشيخ سعد الدين محمــد بــن مؤيد الحموي، والشيخ كمال الدين الزملكاني، وقاضي القضاة شمس الدين الخجــندي، وقاضــي قضـــاة المالكية، والحافظ بن عساكر، وابن النجار وملك العلماء القاضــي زكــريا بن محمد القزويني وغيرهم[٣] وقال فيه الإمام الأزدي أنه جمع بين العلوم الوهبية والكسبية[٤].

كمـــا يدفــع الدكتور عبد الحليم محمود تهمة الكفر، وأن الوجود والموجودات التــي رآهـــا ابن تيمية أنها أمر واحد، نافياً عن ابن عربي مثــل هذا القول "الموجود مــتعدد، ســماء وأرض... ولــم يقــل أحد من الصوفيين الحقيقيين ومنهم ابن عربي والحـــلاج بوحدة الموجود، وما كان لمؤمن أن يقول بوحدة الموجود، وما كان للصوفية أن يقولـــوا بوحدة الموجود، إن فريقاً من الفلاسفة في الأزمنة القديمة والحديثة يقولون بوحـــدة الموجـــود بمعـــنى أن الله- سبحانه وتعالى عن إفكهم- هو والمخلوقات شيء واحد. قال بذلك هيراقليطس في العهد اليوناني..."[٥] وهي مقالة الفلاسفة الماديين الذين يقولـــون بوحدة الله والعالم، فيقولون بوحدة وجود مادية، لأن الله في نظرهم هو والعالم

---

(١) حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص.ص ١٤٣ – ١٤٤.

(٢) أميــن (أحمــد)، ظهــر الإسلام، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢، ص.ص ٧٤ – ٧٥.

(٣) البرزنجي، الجاذب الغيبي، مصدر سابق، ص ٥.

(٤) المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، ص ٤٠٨.

(٥) محمود (عبد الحليم)، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص.ص ٢٦٩-٢٧٠.

الطبيعـــي شيء واحد، عكس الرواقيون الذين نظروا إلى باطن العالم، فقد أطلقوا على هـــذه الناحـــية من الوجود إسم الله لذلك كانت وحدة الوجود عندهم روحية[١]. ويحاول نيكلســون أن يــتدارك هــذا الموقــف في الطعن على ابن عربي، فيرى بأن الشعور الصوفي الغامر قد يحمل صاحبه على أن يرى نفسه عين الوجود الشامل، بل عين الله من غير أن يعتقد بأن الكل هو الله[٢].

وربمــا كــان سوء الفهم لأقوال ابن عربي هو الذي أدى بالمنتقدين إلى اتخاذ مواقفهــم المنكرة لأقواله وتحاملهم على فكرة وحدة الوجود لديه، لذا فإن البعض يرى أنــه مــن العدالــة ألاّ يُحكــم على هذه القمم الشامخة "ابن عربي" و "الحلاج" و "ابن الفــارض" مــن لــم يبلغ مداهم أو يقاربه[٣]، وهذا ما جعل المدافعين عنه يعمدون إلى شــرح آرائــه وتوضيحها كما فعل النابلسي باتخاذه موقف المدافع عن الصوفية عامة وابــن عربي خاصة، فيقول: لعمري أن عُبَّاد الأوثان لم يجرؤا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله بل قالوا: ﴿ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زلفى﴾[٤] فكيف يُظن بأولياء الله أن يدّعــوا الاتحاد بالحق سبحانه، هذا محال في حقهم رضوان الله عليهم"[٥]. ومن هنا جــاءت فكرة تحريم قراءة كتب ابن عربي لئلا يُساء فهمها ومراده منها فيُظن به ظنّ الســوء. ويقــول ابــن العــيدروس أن كتبه اشتملت على حقائق لا يدركها إلا أرباب الــنهايات وتضــرُّ بأرباب البدايات[٦]. كما عمد الشعراني إلى التزام طريق الدفاع عن القوم وأقوالهم لتبرئتهم فيقول محذراً من مطالعة كتب ابن عربي لعلو مراقيها ولما فيها

---

(١) عفيفــي (أبــو العلا)، المدخل إلى الفلسفة، ط ثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٣، ص.ص ٢٥٠ – ٢٥١.

(٢) نيكلسون، في التصوف الإسلامي، المقدمة، ص ر.

(٣) محمود (عبد الحليم)، مرجع سابق، ص.ص ٢٧٦ – ٢٧٧.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٣ ك.

(٥) البكري (مصطفى)، السيوف الحداد، ص ١٠٤.

(٦) ســرور (طه عبد الباقي)، التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، الطبعة الثانية، مطبعة دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م، ص.ص ١٠٧ – ١٠٨.

مــن الكلام المدسوسُ على الشيخ ولا سيما الفصوص والفتوحات المكية. وقد أشار ابن جُماعــة إلــى أن جمــيع ما في كتب الشيخ من الأمور المخالفة لكلام العلماء مدسوس عليه، وكذلك كان يقول الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي صاحب القاموس[١]. وقد وصفه الســهروردي حيــن سئل ما تقول في الشيخ محي الدين فقال: "بحر الحقائق"[٢] ويقول النبهانــي أنه ممن أثنى عليه وأيده "أئمة العلماء والعارفين من سادتنا الصوفية وغيرهم من أكابر العلماء العالمين من أهل المذاهب الأربعة وأطال في ذلك الإمام الشعراني... وألّــف في الثناء عليه العارف الكبير سيدي الشيخ عبد الغني النابلسي... وأثنى الجلال الدُّوانــي والسيد عبد القادر العيدروس في النور السافر وابن كمال باشا... وقال سيدي أحمــد القشاشــي فــي آخــر رسالته "وحدة الوجود" بعد أن تعرض لذكر الشيخ: فلو استقصــى إنسان وتتبع مناقبه التي تذكر في مصنفاته وفتوحاته لكان مجلدات..."[٣] وقد حكــى العارف زرّوق عن شيخه النوري أنه سُئل عنه فقال: "اختُلف فيه من الكفر إلى القطبانــية، والتسليم واجب، ومن لم يذق ما ذاقه القوم ويجاهد مجاهداتهم لا يسعه من الله الإنكــار علــيهم"[٤]. وقد شهد له ابن كمال باشا فوصفه قائلاً: "إن الشيخ الأعظم، المقــتدى الأكــرم، قطــب العارفين وإمام الموحدين محمد بن علي بن العربي الطائي الأندلســي مجتهد كامل ومرشد فاضل له مناقب عجيبة وخوارق غريبة وتلامذة كثيرة مقــبولة عند العلماء والفضلاء، فمن أنكره فقد أخطأ، وإن أصرّ في إنكاره فقد ضلّ... لــه مصــنفات كثــيرة... وبعــض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى ومُوافقاً الأمر الإلهي والشــرع النبوي، وبعضها خفيّ عــن إدراك أهل الظاهر دون أهل الكشف والباطن، فمــن لم يطلّع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام لقوله تعالى: ﴿ولا

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، ص ٣. (انظر طه عبد الباقي سرور، المرجع السابق، ص ١٠٩).

(٢) النبهانــي (يوســف بــن إسماعيل)، جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، الجزء الأول، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١١٩.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، مصدر سابق، ص ١٩٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩٢.

تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [1]"[2]. لذلك ينصح ابن عربي من يريد أن ينهج نهجه وأن يقتدي به أن يلتزم طهارة القلب وسلامة الفطرة وقلة المنطق، فبذلك يُلقَّن الحكمة ويسمع هواتف الحق في كل نَفَس من أنفاسه[3] وليس هذا القول لدى ابن عربي بدعاً، فإن أمور الشريعة وأحكامها وعلوم الحقيقة وأسرارها أُلقيت على النبي ﷺ إلقاء والله سبحانه وتعالى يقول: **﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا﴾**[4].

هكذا غدا محي الدين بن عربي إمام هذا العهد- القرن السادس هجري- الذي اكتمل فيه التصوف على يده، كما اكتملت الفلسفة على يد ابن رشد واكتمل علم الكلام على يد عضد الدين الإيجي واكتمل فيه أصول الفقه على يد الشاطبي في القرن التالي، كما وُحِّد في هذا العصر بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد[5] كما يُعتبر همزة الوصل بين التراث الصوفي وبين المفكرين الذين جاءوا من بعده، وبلور كثيراً من المفاهيم الغامضة عند سابقيه.

يجدر بنا بعد هذا العرض لمكانة ابن عربي الصوفية، أن نبين أثره على التصوف الإسلامي ومن تابعه في هذا المجال، فيرى البعض أن مدرسة ابن عربي تعتبر آخر مرحلة من مراحل تطور التصوف حيث يبلغ التصوف معه أعلى درجة من النضج المعرفي، وقد انغمس في معالجة قوانين توفيقية بعيدة واسعة[6]، كما نزعت

---

(1) سورة الإسراء، الآية: ٣٦ ك.

(2) ابن العماد، شذرات الذهب، المصدر السابق، ص ٩٥.

(3) ابن عربى، كتاب رد المتشابه، ص ٩٨.

(4) سورة الشورى، الآية: ٥٢ ك.

(5) فخري (ماجد)، السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ص.ص ١٧٢ – ١٧٣.

(6) G. anawati el Louis Gardet: Mystique musulman Aspect et tendences, Experiences et technique, Paris, 1961, P.P. 57 - 58.

هـذه المدرسـة إلـى الفناء في الله ومحو الوجود المجازي في الوجود الحقيقي، وهو "الوجـود المطلق" فلا ترى موجوداً حقاً إلا الله تعالى وما سواه عدم فلا وجود إلاّ الله. وهذه حقيقة ثابتة لا مراء فيها بل هي ذروة الإيمان بالله. وقد أكدت هذه المدرسة على الوحـدة وأنـه لا كـثرة في الوجود، بل أكدت وجود الجوهرية وعدم وجود أي معنى للماديـة أو الذاتـية الفردية[١]. وهذه العقيدة لوحدة الوجود يمكن أن تترجم الوجود إلى وحـدة تفوق العقل أو إلى فردانية أو وحدانية للوجود، وهي التي كثيراً ما أُسيء فهمها علـى أنهـا فكـرة في الحلول تتضمن جوهرية الوحدة لكل الأشياء مع العلة للذات الإلهية[٢].

لقـد هوجمت تعاليم هذه المدرسة بسبب مناداتها بهذه النظرية الجديدة في وحدة الوجـود، وقد أثبت فيها ابن عربي الصلة بين الله والوجود، وقرر أن الموجودات في الحقـيقة كلها شيء واحد، وجـودها الحق هو الله تعالى، ووجودها الظاهر هو العالم، أمـا مـن حيـث وجـود المخلوقات فقـد صرح أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق[٣].

وهكـذا فإن هذه الوحدة عند ابن عربي إنما يعني بها الوحدة المتعالية للوجود، وهـي ليسـت بمعنى الحلول أو القول بالوحدانية الوجودية، لأن الحلول يتطلب نظاماً فلسـفياً خاصاً، على حين أن ابن عربي لا يلتزم بنظام فلسفي. كما أن الحلولية تقتضـي اتصـالاً جوهـرياً بين الله والكون، لكن ابن عربي هو أول من يقول بالتعالي المطلق للذات الإلهية على المقولات جميعها بما في ذلك مقولة الجوهر[٤].

لذلـك نـرى أن أثر ابن عربي لم يكن مقتصراً على تلاميذه ومريديه ومؤيديه فقـط، بـل امتد إلى آفاق بعيدة، وشمل جوانب مختلفة من حياة الصوفية إذ أنه لم يقف عـند الجانب النظري للتصوف فحسب بل امتد بعمق إلى صياغة الحياة الصوفية كلها،

---

(١) Nasr, (Seyyed H.), Islamic Studies Beirut, L. de Liban, Beirut, 1967, p.p. 59-60

(٢) Ibid, P. 60.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، م ٥، ص ١٩٢.

(٤) نصر (سيد حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع سابق، ص ١٣٨.

كما امتد تأثيره إلى الطرق الصوفية التي ظهرت في عصره. فقد أثر في طريقة جلال الديـن الرومـي في الشرق، كما امتد أثره إلى طريقة أبي الحسن الشاذلي في الغرب وظهـر لـه أقطـاب عديدون، واستمر ذلك في المدرسة الصوفية حتى عهـد ليس ببعيد.

ورغـم المحاولات العديدة التي حاولتها الفلسفات الأجنبية أن تطبع هذه الأفكار الصـوفية بالصـبغة الفلسـفية، لكنها لم تتمكن من أن تسلب التصوف أصالته أو تغير معالمـه، بل ظل محافظاً على طابعه الخاص، يأخذ بمنهج الكشف، ويعتمد على الذوق في معرفة الحقيقة وكشف ماهيتها، وذلك بفضل أتباعه الذين تنوعوا بين مباشرين تلقوا علومهم عليه وعاصروه وتأثروا به، وبين لاحقين لعصره ممن تأثروا بعلومه وتتلمذوا علـى كتبه ومؤلفاته، وكان هؤلاء على نوعين: فمنهم الشرّاح الذين لم يقدموا أي جديد لديـه كالقونوي والقاشاني وجامي والقيصري وغيرهم. فقد اقتصر هؤلاء على الشروح لعلومـه وأفكـاره كمـا جـاءت في كتبه ومؤلفاته كفصوص الحكم والفتوحات المكية وغـيرها. ومـنهم من تأثر به وتابعه في أفكاره وآرائه وكتب بأصالة وابتكار كالجيلي صـاحب "الإنسـان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل". وعبد الغني النابلسي صاحب كـتاب "الوجـود وخطاب الشهود في التصوف والصوفية"، وقد تأثر بابن عربي كثيراً وزاد علـى الشـروح بما يبين حقيقة المذهب في "وحدة الوجود" كذلك تابعه مصطفى كمـال الديـن الـبكري الصديقي الخلوتي (١٠٩٩ هـ-١١٦٢هـ)، وألّف كتاباً سماه "السـيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد" دافع ضد المضللين في تصوف ابن عربـي وآرائـه، وجـاء بعـده محمد بهاء الدين بن الشيخ عبد الغني بن الشيخ حسن البـيطار (١٢٦٥-١٣٢٨هـ) فوضـع رسالة بإسم "عروس البها وشموس النّهى في توجـيه الكـلام علـى المسائل الوترية ما بين الغوث الجيلي وخاتم الولاية المحمدية"، كذلـك وضع الأمير عبد القادر الجزائري (١٢٢٢-١٣٠٠هـ) مؤلفه "المواقف" للدفاع عـن ابـن عربي وما جاء في كتبه من أنواع العلوم والفنون، كذلك تابعهم جمال الدين الأفغانـي الـذي قـرر في رسالة "الواردات" وحدة الوجود وذهب فيها إلى القول بأن الوجود الحق هو الله، وليس في الوجود إلا وجوده، ولا وصف إلا وصفه فهو الموجود

غـــير المعـــدوم، وغـــير هؤلاء كثيرون ممن يضيق عنهم المقام. وإليهم جميعاً يرجع الفضـــل الأكـــبر في الحفاظ على الفكر الصوفي لدى ابن عربي ومدرسته والدفاع عنه حتى عصرنا الحاضر.

وقـــد اخـــترنا من بين هؤلاء الذين تابعوه في فكرته وأخذوا بمذهبه في التوحد عـــبد الكـــريم الجيلـــي في القرن التاسع هجري والذي يعتبر خير ممثل لهذه المدرسة والمثبت لمبادئها على أكمل وجه.

الباب الثاني

عبد الكريم الجيلي ومذهبه في وحدة الوجود

الفصل الرابع

عبد الكريم الجيلي، الرجل، حياته، أعماله، منهجه وخصائص مدرسته

- تمهيـــد
- حياتـــه
- رحلاتـــه
- أساتذته ومعاصروه
- ثقافته وعصره
- وفاتـــه
- مؤلفاته وخصائصها
- أثر مدرسة ابن عربي في تصوف الجيلي ومذهبه

- تمهيـد:

يتناول هذا الجزء من البحث الكشف عن الجوانب الخفيّة من حياة أحد متصوفة بغـداد الأفذاذ في أواخر القرن الثامن، وأوائل القرن التاسع للهجرة، هو الشيخ العارف بالله عبد الكريم الجيلي.

فقـد مارس الجيلي الحياة الروحية بعيداً عن التكلّف، ولم يصطنع منهجاً علمياً خاصـاً بـه علـى غـرار الصوفية المتفلسفين، بل كان علمه وهبياً قائماً على الذوق والكشـف، إذ أنـه خَبُرَ الحياة الصوفية منذ حداثته، فلازم القوم ودخل خلوتهم وشاهد أسـاليبهم، وعايـن أحوالهـم، وتخلّـق بـأخلاقهم، وآمـن بأقوالهم، فجمع بين الخبر والمشـاهدة، فصـدّق كلامهـم ونطـق بأحوالهم، واكتمل ما عنده من استعداد فطري للكمال، وظل يترقّى في الأحوال والمقامات إلى أن تحقق في مقام التّمكين، وأصبح في عداد الواصلين.

ولـم يكن حال الجيلي أفضل من حال ابن عربي وغيره من صوفية المسلمين، فقـد تعرّض لحملات الطاعنين عليه والمرجفين بحقه لقصورهم عن فهم كلامه والغاية التـي يرمـي إلـيها في كتبه ومؤلفاته، كما أن الأمر لم يخل من المؤيدين والمعجبين، المادحين لثقافته، الآخذين عنه أقواله وآرائه، فقد اتهمه الفقهاء بالقول بالحلول والاتحاد والأفكار المنافية لروح الإسلام.

ولن نألوَ جهداً في الكشف عن حقيقة هذا الصوفي الكبير وسيرته الذاتية، وذلك مـن خلال استعراضنا لحياته وسياحاته، وشيوخه الذين تتلمذ لهم، وأعمالهم، بالإضافة إلى خصائص منهجه، معتمدين أولاً على ما نستجليه من كتبه ورسائله ذاتها، وعلى ما دوّنـه عـنه الآخـرون (رغم ضآلتها) ثانياً، بحيث يزول الغموض الذي يكتنف حياته وحقيقة مذهبه.

- حيـاتـه:

هـو الشيخ عبد الكريم، الملقب بقطب الدين، أو بعفيف الدين على ما جاء في صدر بعض رسائله[١] ومحي الدين الثاني على ما سجله شاهد قبره ابن إبراهيم بن عبد

---

(١) الجيلـي (عبد الكريم)، حقيقة اليقين وزلفة التمكين، (مخطوط)، مكتبة الأوقاف، بغداد، رقم ٧٠٧١، ص ١٣٩، دار الكتب المصرية برقم ٢٠٨، تصوف ضمن مجموعة، ص.ص ٢-٣. (وانظر كحالة (عمر رضا)، معجم المؤلفين، الجزء الخامس، ص ٣١٣).

الكـــريم بـــن خليفة بن أحمد بن محمود[١] الجيلي أو الجيلاني (الكيلاني)[*]. وذكر أنه سبط الشيـــخ الصوفي عبد القادر الكيلاني، المشهور، المتوفى في بغداد سنة ٥٦١هـــ، (١١٦٦م)[٢]، الذي هاجرت أسرته من جيلان إلى العراق، واستقرت في بغداد فيما بين القرنيـــن الخامس والسابع الهجريين، وكانت مشهورة بنفوذها، وقد عرفت هذه الأسرة كثـــيراً من رجال العلم الذين عُرفوا بإسم الجيلي، وهم يرتفعون بنسبهم إلى الشيخ عبد القـــادر، كمـــا ذكـــر عـــبد الكـــريم الجيلي نفسه أن أفراد أسرته كانوا منشغلين بالعلم والقضـــاء، فصار لهم نفوذاً بين الأهالي وحظوة إلى جانب مكانتها الصوفية الفريدة[٣]. بـــل يضيف إلى ذلك ما يؤكد أصله ونسبه وانتماءه قائلاً: "عبد الكريم... الكيلاني نسباً، الـــبغدادي أصلاً، الربيعي عرباً، الصوفي حسباً"[٤]. وعلى ذلك يمكن القول أن مصدر التســـمية بالجيلـــي نسبة إلى الشيخ عبد القادر الذي ينتمي إليه أفراد حملوا هذا الإسم، علـــى حيـــن عُرف هو بالجيلاني لانتسابه إلى جيلان الذي ارتحل منها في أول الأمر، وقد ذكر الجيلي لقبه هذا مخاطباً شيخه:

أَلِعَبـــدك الجيلـــي منك عنايـــة   صباغةً صِبَغُ المحـــب حَبيبَه[٥]

ولا نـــدري على وجه الدقة مكان ولادة عبد الكريم ولا منشأ صباه، وإن كنا نرجّح أنها كانـــت بـــبغداد، حيـــث استقرت الأسرة الجيلانية منذ زهاء قرنين من الزمن، وحققت مكانتها الصوفية العالية.

---

(١) الجيلـــي (عبد الكريم)، قاب قوسين وملتقى الناموسين، مخطوط، المكتب الهندي، لندن، رقم ٦٦٤، ورقة ١٢.

(*) قـــال ياقوت: جيلان بالكسر إسم لبلاد كثيرة وراء طبرستان، وليس في جيلان مدينة كبيرة، إنما هي قرى في مروج ينسب إليها جيلان وجيلي، (معجم البلدان، دار صادر، بيروت، م، ص ٢٠٨)، وجـــيلان منطقة من أعمال فارس تقع جنوب بحر الخزر وشمال جبال البرز، وتحدها من الشرق طبرستان. (Encyclopedia of Islam, v. I3, Art, (Gelan), P.151).

(٢) حاجـــي خلـــيفة، كشـــف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص ١٥٢٥، استانبول، ص ١٩٤٧.

(٣) محمد التادفي الحنبلي (يوسف بن عيد الرحمن)، قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر، القاهرة، ١٣٥٦هـــ، ص.ص ٤٢ – ٥٥.

(٤) الجيلي، قاب قوسين، ورقة ١٢، ص ب، ورقة ١٣، ص أ.

(٥) الجيلـــي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الجزء الثاني، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤٢.

أما تاريخ ميلاده كان على ما تحـدده بعض الروايـات في سنـة ٧٦٧ هـ، (١٣٦٥م)[١]. علـى حيـن يقرر بروكلمان أنه وُلد سنة ٧٧٧هـ[٢]. لكن الجيلي نفسه يثبت تاريخ ولادته في ترجمته الذاتية حيث يذكر في قصيدته النوادر العينية أنه ولد في أول الشهر المحرّم من سنة ٧٦٧هـ فيقول:

ففي أوّل الشهـر المحرّم حُرمة ظُهـوري، وبالسَّعد العُطَارد طالعُ
لِستِينَ مـع سبعٍ إلى سبعِ مائـةِ من الهجرة الغرّاءِ سقَتْني المراضعِ[٣]

وكان ذلك في عصر السيادة الجلائرية[*] التركمانية بالعراق، وهو عصر طابعه المميّز الاضـطراب الشـامل، وعـدم وجود نوع من الاستقرار السياسي، واختلال الأحوال،

---

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ١٥٢٥، Encyclopedia of Islam, v. 1 , Art, (Djili) by Gold, Zeher, P. 46 .

(٢) بروكلمان، لم يرد في النسخة العربية من تاريخ الأدب العربي، وهو في الطبعة الأجنبية: Brock, 2, 264.

(٣) الجيلي، النوادر العينية في البوادر الغيبية، مخطوط، الظاهرية، دمشق، ورقة ١٠، ص ب، (دار الكتب المصرية برقم ٢٧١، مجاميع).

(*) الدولـة الجلائـرية التركمانية، امتدت من سنة (٧٣٩هـ-٨١٤هـ) (١٣٣٨م/١٤١١)، لا تزال في هذا العهد بقية باقية من العلماء والمؤرخين السابقين، بل كانت الثقافة مستمدة منهم غـير مـنقطعة عنهم، ولا تزال سوق العلم رائجة، ولكن ضعف السلطة وتوزعها يعد بدء انحلال، وقد حدث النضال بين المتغلبة فأدى إلى فتن لم يخب شررها إلا بعد حين ثم ظهر تـيمور فصـال على الممالك التي تنازعتها السلطات المتفرقة، وتمكن من القضاء عليها أو علـى أكثرها، فغيّر في الوضع السياسي تغييراً مشهوراً، وبسبب قدرته وقوته حمى العلماء وراعـى جانـبهم، وأنعـم علـيهم بإنعامات كبيرة، فلم يغير في الوضع إلا بقدر ما هاجم. واسـتقرت دولـته وأسـفرت عن ملك واسع وسياسة ناضجة فاستعاد العلماء والمؤرخون مكانتهم. (عباس العزاوي، كتاب التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان، ص.ص ١٧٣ - ١٧٤).

أما في عهد التركمان فلم يعرف عنهم الاهتمام بالعلوم ولا بالتاريخ وكل ما عرف أنهم قبيلة بدويـة تقربت إلى الحضارة فحاولت الاستيلاء، ولم يدر في ذهنها التنظيم العلمي، أو حماية العلمـاء، ومع هذا لم نجد تاريخاً تكلم عن هؤلاء من رجال هذه الدولة سوى أن المؤرخين المعاصـرين كتـبوا عن الوقائع الحربية، عاشت هذه الدولة في العراق في سنة ٨١٤هـ/ ١١٤١١م، ودامت إلى سنة ٨٧٤هـ/١٤٧٠م. (المرجع السابق، ص.ص ٢٢٨-٢٢٩).

وتهـــدد القطـــر بأخطـــار غزوات خارجية عديدة، فكان هذا الظرف إضافة إلى اتجاه الأســـرة الصُوفي أهم عامل دفع بعبد الكريم منذ صباه إلى الالتجاء إلى عالم التصوف، حيـــث وجــد فيه ما كانت تصبو إليه نفسه في الارتفاع الروحي عن اضطراب العالم المـــادي الذي كانت أحداثه تموج من حوله[1]، وكان باب الولوج إلى ذلك العالم مفتوحاً بالنســبة إلـــيه، وســـرعان ما سلك الطريق المعتاد لأمثاله، فانخرط في خدمة مشايخ الصـــوفية فـــي عهـــده كخطوة أولى في طريق الوصول إلى الحقيقة، وشاهد أساليبهم وطرقهم، فآمن بها إيماناً عميقاً لا تشوبه شائبة، قال مخبراً عن ذلك في شرحه لقصيدة صـــوفية: "ولقـــد حصل لي بحمد الله من ذلك كله نصيب وافر، وعاينت أثناء الخدمة أحوال القوم، وجمعت بين الخبر والمشاهدة فإني كنت مصدقاً بكل ما أسمعه من أحوال القـــوم ولا أتطلـــبه، وإنمـــا مقصودي محض العبودية، وكنت أسمع المشايخ في كتبهم يقولون: لا بد من الشيخ في الطريق، وهو وإن كان أعزّ من الكبريت الأحمر، لكن من صَـــدَق فـــي الطلـــب ظفّره الله بالاجتماع به، فكنت عاضاً على هذه الوصية بالنواجذ، ملازمـــاً لـــلآداب المذكورة عن المشايخ في آناء الليل وأطراف النهار"[2]. وقد ساعده علـــى ذلك ما كان لديه من استعداد فطري للكمال منذ طفوته، بعيداً عن الدناءات التي تـــذل النفس وتشقيها، وربما كان ذلك نتيجة للبيئة التي نشأ فيها، فقد صور في قصيدته العينية مراحل تطور طفولته التي مر بها، والتي هيأته لنيل هذه المكانة فقال:

ومُذ كنت طفلاً فالمعالي تطلبني ... وتأنف نفسي من كـــل ما هو واضعُ
ولي همّة كانت وها هي لم تزل ... على أنّ لها فوق الطِّباق صوامعُ[3]

إلاّ أن خدمة المشايخ، والرغبة الصادقة في العبودية، لم تكن لترضي طموح الشاب علـــى حـــد تعبيره[4]. وقد أصابه ما يصيب السالك في أول الطريق من صراع النفس

---

(1) مجلة الأقلام، بغداد، الجزء الخامس، السنة السادسة، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م، ص ١١٦.

(2) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، مخطوط، بغداد، دون ترقيم، ورد في مجلة الأقلام لعماد عبد السلام رؤوف.

(3) الجيلي، النوادر العينية، القصيدة، ورقة ١٠، ص ب.

(4) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، مخطوط دون رقم.

والوقـوع فـي الحـيرة من تقلبه في الأحوال، ولم ينل مبتغاه حتى التقى وهو في مكة المكـرمة بالشـيخ شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي (ت ٨٠٦هـ)، فأخذ عنه آداب الطريقة، وتلقّن منه الأذكار الصوفية بأمدٍ قصير لا يزيد على سبعة أيام "حصلت له فيها الجذبة" المطلوبة[١]، وقد أشار إلى ذلك فقال:

إلى أن أتتني مـن قديـمٍ عنايـة ... أيـادي لها مذ كنت عندي ضَايع...
فلما أضاءت في الحشا جذوة الهوى ... وأومض مـن سفح المحبة لامع...
فقاطعت نُدماني وواصلت لَوْعتـي ... وهاجرت أوطاني فأنّت مراتعُ..[٢]

وتُمثِّل هذه الحالة مرحلة من مراحل شبابه التي بدأ ينشغل فيها بالموضوعات الصوفية الكـبرى التي كانت تجذبه، فقد صرح في كتابه "المناظر الإلهية" أنه تحقق بمشهد من مشـاهد إرادة الإنسـان الكامل سنة ٧٨٣ هجرية وهو ما زال في السادسة عشرة من عمره[٣]، مما يدل على سيره المبكر في طريق التصوف، وقد صور نفسه في قصيدته العينـية أنـه نزّاع إلى العلى، جمّاع إلى كل بعيد، لذلك بدا منشغلاً بما هو أعلى وأبعد ممـا حققـه مـن أمنيات، ومطلبه هو الذات الإلهية دون سواها، وهذا ما دفع به إلى السياحة الصوفية بحثاً عن حقيقتها، سعياً وراء الرجال لأخذها عنْهم والتحقق بها.

هكـذا كانـت بداية عهده بالتصوف، قلق واضطراب، لا يستقر له مقام، بل ما فَتِـئ يـرحل مـن أرض لأرض، رامياً بقصده نحو الذات الإلهية، حتى تم له التحقق بـالوحدة، فكانـت نهايـته الـتوحد بمـا ناله من الكمالات والتفرد بما وصل إليه من المقامات، وغدا مميزاً عن أهل زمانه، كاتماً عنهم أسراره فقال:

لـي فـي الغـرام عجـائب ... وأنـا وربك ذو العجائـب،
قطبـي يـدور على رحى ... فلك تـدورُ بـه الغرائـب،
رمـزي الذي لـي فـي الهوى ... أعيـا قراءة كـل كـاتب،
أظهرتـه بعبـارة دقـت ... فلـم تفهـم لصائـب...،

---

(١) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، مخطوط دون رقم.

(٢) الجيلي، النوادر العينية، ورقة ١٠٠، ص ب، ورقة ١٠١، ص أ.

(٣) الجيلي، المناظر الإلهية، ط أولى، مكتبة الجندي، مصر، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م، ص ٧٩.

أبديتـــه وكتمتـــــه واللــه عـــن كـــل الحبائـــــب
فافهـــم مقالـــــة ناصـــح أهدى إليـــك التِّبـــر دائـــب
واعـــرف إشارتـــه التـــي جمحت إلـــى تلك المراتب[١]

- رحلاتـــه:

كـــان الجيلـــي صـــاحِب رحـــلات عديدة وسياحات بعيدة، سعياً وراء المعرفة وتحقـــيقاً للكمـــال الروحي الذي كان ينشده، فهو لم يقنع بملازمة المشايخ وخدمتهم في مُقامه، لذلك كان يسعى دائماً للرحلة بعيداً عن موطنه كما أخبر:

يرحـــلُ الشـــام بـــي آونـــة ثـــم أخـــرى ينقلنـــي لليمـــن[٢]

لعلـــه بذلك يظفر بالشيخ الذي يوصله إلى الكمال، فيقول: "لا بد من الشيخ في الطريق، وهو وإن كان أعزّ من الكبريت الأحمر، لكنْ من صَدَق في الطلب ظفّره الله بالاجتماع به"[٣]، وقد كان هذا مسلك الصوفية منذ عهودهم الأولى حيث قال الجنيد (ت ٢٩٧هـــ) في هذا الصدد: لو علمت أن علماً (تحت أديم السماء) أشرف من علمنا هذا لسعيت إليه وإلـــى أهله حتى أسمع منهم ذلك، ولو علمت أن وقتاً أشرف من وقتنا هذا مع أصحابنا ومشايخنا ومسائلنا ومجاراتنا هذا العلم لنهضت إليه"[٤].

ويبيّـــن الطوســـي بأن هدف الصوفية من السفر والسياحة ليس لمجرد السياحة والـــدوران والنظر إلى البلدان وطلب الأرزاق، ولكن يسافرون إلى الحج والجهاد ولقاء الشـــيوخ وصـــلة الرحم ورد المظالم وطلب العلم ولقاء من يفيدون منهم شيئاً من علوم أحوالهم أو إلى مكان له فضل وشرف"[٥].

ويذكـــر الجيلي من خلال كتبه ومؤلفاته العديدة أنه زار بلداناً عديدة، وصحب أناســـاً كثيرين، وعرف أجناس البشر، فقد سافر إلى الهند في سنة ٧٩٠هـــ[٦] وتحدث

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ١٠، (صبيح)، ص ١٠.
(٢) الجيلي، نسيم السحر (وهو الجزء الثاني عشر من الناموس الأعظم)، مكتبة الجندي، مصر، ص ٤١.
(٣) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، دون رقم.
(٤) الطوسي، اللمع، ص ٢٣٩.
(٥) المصدر السابق، ص ٥١.
(٦) نيكلسون، دراسات في التصوف الإسلامي، ترجمة نور الدين شريبة، (لم تنشر).

عــن المشــاهدات والعــادات لدى بعض الهنود فقال: "وألّفنا مختصراً سميناه بالكتاب المــرقوم في سر توحيد المجهول المعلوم، إلى أن هذا الكتاب عند المقربين هو توحيد الواحــد في عداد العالمين، ثم تكلمنا فيه بالرقم الهندي على الاصطلاح المعروف بين أهل الألغات(*)، فأُظهر سرّ التوحيد فيه عبارة ظاهرة وأيدناه ببراهين قاهرة، وصرّحنا فــيه بذلك العلم، وأحدية الإنسان وكيفية انفرادها، وكيف كان هو المقصود من الوجود، وما هو الله منه، وما هو الذات منه، وما هو الرب منه، وما هو العبد منه..."(٢).

كذلــك ذكر من البلدان التي زارها فارس، وقد عرف لغتها وكتب بها، وصار لــه فــيها معــارف، ومــن كتــبه التي ألّفها بالفارسية: "جنة المعارف وغاية المريد والعــارف"(٣)، كما ارتحل إلى بلدان أخرى منها أذرابيجان وشروان وجيلان وخُراسان وغــيرها، وصــادف فــي هذه البلاد طوائف من مدّعي التصوف مما تستنكر العقول أحوالهم ولا يقبلها الشرع(٤).

وهكذا يتضح لنا أن الجيلي كان يهدف من وراء سياحاته ورحلاته العديدة إلى مطلــب أسمى من الدوران في البلدان والتعرف على شعوبها وهو الفوز بالشيخ المربي الــذي تحقــق له فعــلاً والتقى به لأول مرة في مكة وهو الشيخ شرف الدين إسماعيل الجبرتي(**)، وكان ذلك بعد ارتحاله من الهند إلى مكة سنة ٧٩٠هـــ، ومن مكة ارتحل

(*) الألغات، لعله يقصد بها أهل اللغات المعروفة، والمتداولة بين أهلها.

(٢) الجيلــي،الكمالات الإلهية، مخطوط، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، القاهرة، رقم ٤٤٤، تصوف، ورقة ٥٨، ص ب، ورقة ٥٩، ص أ.

(٣) الجيلي، ورد اسمه في المصدر السابق، ورقة ٢٤.

(٤) الجيلــي، حقــيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق، دار الكتب المصرية، رقم ١٩٢، مجموعة، ورقة ١٠، ص ب.

(**) الجبرتــي، هو إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الصمد الجبرتي الزبيدي، (٧٢٢ ـــ٨٠٦ هـــ) ذكــره النبهاني في جامع كرامات الأولياء، ص٣٥٨، ويقول الشوكاني في البدر الطالع أنه الهاشمي العقيلي الشافعي، (الجزء الأول، ص٢٨٢)، ووصفه الشرجي بأنه (اليمني أحد أئمة الأولياء العارفين وأكابر العلماء وشيخ سيدي عبد الكريم الجيلي) ويذكر الشوكاني أن لأهل زبيد فيه اعتقاد كبير، وأنه على صلة بمدرسة ابن عربي وداعياً إلى مذهبه، (البدر الطالع، الجزء الأول، طبعة السعادة، مصر، ١٣٤٨هـــ، ص ١٣٩).

بعــد ذلـــك إلى اليمن ونزل بلدة زبيد[*] حيث التقى بشيخه الجبرتي للمرة الثانية وكان ذلـــك ســـنة ٧٩٦هـــ، فلازمه وبقي في زبيد طيلة المدة التي تمتد ما بين سنة (٧٩٦-٨٠٥هــ) (١٣٩٣-١٤٠٠م)، يستفيد من علومه ويأخذ عنه حتى نال الحظوة لديه.

ولمـــا كان الصوفي رهين الإشارة الإلهية فقد برزت له الإشارة بالارتحال إلى القاهـــرة، وأغلب الظن أن مغادرة الجيلي لزبيد كانت سنة ٨٠٣هـــ وذلك بدليل ما جاء فـــي الصـــفحة الأخـــيرة من كتابه "آداب السياسة بالعدل" وهو بخطه، فرغ من إملائه وتســـويده "لســـاعتين بقيـــتا مـــن نهار الأربعاء، سلخ رجب... أحد شهور سنة ثلاث وثمانمائـــة... بخـــط المؤلـــف... عبد الكريم... الجيلاني الصوفي، لطف الله تعالى به بالقاهـــرة المحروسة[١]. وكما يذكر في مؤلفين له "غنية أرباب السماع"[٢] و "الكمالات الإلهية" أنه تمّ تأليفهما في القاهرة وغزة، فيشير في كتابه "الكمالات الإلهية" أنه بدأ في تألـــيف هذا الكتاب في مدينة غزّة سنة ٨٠٣هـــ فيذكر أنه برزت له الإشارة فيها بالبدء بالكمـــالات الإلهية حيث يقول: "... حتى كان أول ربيع الأول من سنة ثلاث وثمانمائة مـــن تـــاريخ الهجـــرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وأنا يومئذ في غزة المحروســـة، إذ بـــرزت ألـــيّ الإشـــارة بوضـــع هذا الكتاب في نص الخطاب "بكتاب الكمـــالات الإلهية في الصفات المحمدية ﷺ..."[٣]. وقد كان الفراغ من كتابه هذا صبح يـــوم الإثنين الثامن والعشرين من شوال سنة ٨٠٥ بمحروسة زبيد[٤]. ولا يستدعي هذا

(*) زبـــيد، هـــي إسم وادٍ في الجانب الغربي من بلاد اليمن، وبه مدينة يقال لها "الحصيب" وقد غلـــب عليها إسم الوادي فأصبحت تعرف به. وهي مدينة مشهورة باليمن ينسب إليها جمع كبير من العلماء، (معجم البلدان، مادة زبيد، المجلد الثالث، ص.ص ١٣١ - ١٣٢).

(١) فهرســـت الكتـــب العربية المحفوظة بالكتبخانة المصرية، مصر، ١٣٠٥هـــ، مجلد ٢، ص ١١٧.

(٢) الجيلـــي، غنـــية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع، مخطوط، دار الكتب المصرية بخط مغربي رقم ٣٦٠، ورقة ١٠٥، ص أ.

(٣) الجيلـــي، الكمـــالات الإلهية في الصفات المحمدية، مخطوط دار الكتب المصرية، ورقة ٢، ص ب.

(٤) فهرست الكتب العربية، م٢، ص ١١٧.

علـــى مـــا يبدو من حياة الجيلي أدنى شك أو غموض حول رحلاته إذ أن الصوفي ابن وقـــته ورهين الأمر الإلهي. وأياً ما كان الأمر، فإن استقراره بمصر كان يمثل مرحلة جديـــدة مـــن حياته لها صفاتها ومميزاتها الخاصة، فهو هنا في أواخر العقد الرابع من العمـــر، وقـــد خـــبر لجّـــة الحياة، ونال ما ناله من المعرفة في الغوص بعالم الروح والحقيقة، واتصل بالله وعرف حقائق الموجودات، وكانت له تجليات، لذلك فإن اعتكافه بمصـــر، وابـــتعاده عـــن ممارسة الحياة الصوفية هيأ له الفرصة المناسبة للتفرغ إلى الكـــتابة والتأليف والتسجيل، يدل على ذلك وفرة مؤلفاته التي صرّح بأنه ألّفها بالقاهرة، إضـــافة إلـــى وجـــود أغلب كتبه ورسائله التي بخطه محفوظة في مكتبات هذه المدينة وخزائنها.

ولا نـــدري بالضـــبط مقدار المدة التي مكث فيها الجيلي بالقاهرة، قبل ارتحاله إلـــى بغداد، وما إذا كان قد عرج على بلدان أخرى زائراً لها، أو مقيماً فيها، وذلك لما ورد فـــي كـــتابه "الإنســـان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" من الإشارة إلى كثرة ســـياحاته ومشاهداته ورحلاته في شتى الأماكن والبلدان، من ذلك ما وصف به بعض المـــدن والأجـــناس والبحار، كوصفه "البحر الأخضر" حيث يذكر أنه "ليس فيه حوت ومـــن يركـــبه يمـــوت. رأيته وعلى ساحله مدينة مطمئنة أمينة... ثم إني رأيت أهلها مشـــغوفين بـــركوب الـــبحر ومتعلقين بحب هذا الأمر..."[١] وكذلك حديثه عن "البحر الأحمر" حيث يقول فيه: "رأيت على ساحل هذا البحر رجالاً مؤمنين ليس لهم عبادة إلا تقريب الخلق إلى الحق، قد جُبلوا على ذلك، فمن عاشرهم أو صاحبهم عرف الله بقدر معاشرتهم... وليس في هذا البحر من السكان سوى دوابه والحيتان"[٢]. كما أنه وصف مـــا ســـماه "بالـــبحر النّتْن" بقوله: "صعب المسالك، قريب المهالك، هو طريق السالكين ومنهج السائرين، يروم كل أحد المرور عليه، ولا يصل إلا العبّاد إليه... رائحة حيتانه كالـــبغال والجمـــال تحمـــل الكل وأعباء الأثقال إلى بلد الدُّر النفيس... وأكثر مراكب

(١) الجيلي، الإنسان الكامل الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٧٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٣.

المسلمين تبتلعها قروش هذا البحر... ورأيت سكان هذا البحر سليمي الاعتقاد، سالمين بحسن الظن من فتن الانقياد"[1].

وعليه يمكن القول أنه كان لرحلات الجيلي وسياحاته أثراً كبيراً في تكوينه كصوفي جمع العلم والمعرفة. ولما كان التصوف قديماً في الهند وفارس، فلا يبعد أن يكون قد اطّلع عليه أثناء ترحاله، وأن يكون قد تسربت إليه عناصر من ذلك التصوف الشرقي، لأن هذا القرن الذي عاش فيه الجيلي زخر بعمالقة التصوف ممّن عمت أفكارهم وآراءهم ومؤلفاتهم إلى سائر مناطق الهند وخراسان كجلال الدين الرومي[*]، وصدر الدين القونوي[**] وروزبهان البقلي[***] (ت ٦٠٦هـ) والهجويري[****] (ت ٤٧٠هـ) وغيرهم كثيرين.

فنلاحظ والحال كذلك أنه كان لرحلات الجيلي أثرها في أسلوبه واستعاراته ورموزه وإشاراته، فهو على سبيل المثال يستخدم في كتابه "الإنسان الكامل" ألفاظاً

---

(١) الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٧١.

(*) محمد بن محمد بن الحسن بن أحمد البلخي القونوي الرومي، جلال الدين عالم بفقه الحنفية والخلافة وأنواع العلوم ثم متصوف. ولد في بلخ بفارس (٦٠٤-٦٧٢هـ)، (١٢٠٧-١٢٧٣م)، وانتقل إلى بغداد وهو في الرابعة ثم استقر في قونية وتولى التدريس فيها، بعد وفاة أبيه ترك التدريس وتصوف، (حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص ١٥٨٧، دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٧، ص ٦٠-٦٣).

(**) محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، صدر الدين صوفي من كبار تلاميذ الشيخ محي الدين بن العربي، تزوج ابن العربي أمه ورباه، وكان شافعي المذهب، (مفتاح السعادة، طاش كبره زادة، ج١، ص ٤٥٠، ج٢، ص ٢١١، النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج١، ص ١٣٣، حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢، ص ١٩٥٦، السبكي، طبقات الشافعية، ج٥، ص ١٩).

(***) (أبو محمد البقلي الفسوي) المتوفي في منتصف شهر محرم سنة ٦٠٦هـ وهو من أكبر العارفين في القرن السادس وله تصانيف كثيرة. أقام بشيراز وتوفي فيها.

(****) أبي الحسن علي بن عثمان بن أبي الجلابي الهجويري الغزنوي المتوفي في حدود سنة ٤٧٠هـ.

رمـــزية لهـــا دلالتها الخاصة فيقول: "لما خرجت من مصر أرضي إلى حقيقة فرضي، ونوديت من طور قلبي بلسان ربي من جانب شجرة الأحدية في الوادي المقدس بأنوار الأزلية"(١) وقد عمد الجيلي نفسه إلى التنبيه على ما أورده بلسان الإشارة وما صرّح به مـــن ظاهـــر العبارة بقوله: "فافهم ما أشرنا إليه من التصريح، واعلم ما رمزنا لك في التلويح... هل هو لقصور العقل عن دركه أم الغيرة الإلهية منعت من فكّه... فجميع ما أبرزناه في هذا المسطور هو من زبد هذا البحر المسجور... بيد أنا لم نكتم منه شيئاً إذ وضـــعنا جمـــيعه بيـــن رمز في عبارة ولُغز في إشارة وبين تصريح أضربنا عنه إلى غيره والمراد هو لما يحوي من خيره..."(٢).

- منهجـــــه:

ابـــتدأ الجيلي حياته الصوفية بمجاهدة النفس ورياضتها وتزكيتها لتطهيرها مما علـــق بها من شوائب، وأعدها لتلقّي المعارف الإلهية والنفحات الربانية والعلوم اللدنّية، وقـــد حدد معالم الطريق التي يجب أن يسلكها المريد في بداية عهده كي يلتزم بالطريق الصـــحيح وعـــدم الـــتعرض للمهالك التي تصيب السالك إذا حاد عن الطريق السويّ. فالالـــتزام بمـــيزان الشـــرع، وتأيـــيد ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله هما الطريقان المنجّـــيان للســـالك فـــلا يحيد عنهما. وقد حدد المعرفة بأنها المعرفة بالله وجعلها على نوعيـــن: الأول مـــا يسمى بالعلم الضروري وهو للخواص، وثانيها علوم تحصل للعبد بمـــنازلات، وهذا العلم الأخير يحصل بفضل الله من ثلاث مسالك: أولها علم الأذواق، وثانـــيها العلم اللدنّي بطريق الإلهام، وثالثها وهو ما يستفاد بطريق الإيمان من كلام الله تعـــالى فـــيقول فـــي ذلـــك "أولها وهو الأعلى ويسمى علم الأذواق يحصل للعبد بإزاء المشـــاهدة العيانية... والطريق الثاني فهو ما يرد على قلوب العارفين من العلوم اللدنية بطـــريق الإلهام على لسان الواردات، وهذه الواردات نتائج الاستقامة في الطريق على دوام المراقـــبة... وأما الطريق الثالث فهو ما يستفاد بطريق الإيمان من كلام الله تعالى أو حديـــث رســـوله ﷺ أو من عبارات أهل الله تعالى وإشاراتهم... فإن المريد إذا علم

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٩٢.

بشيء من علوم الحقيقة مما هو فوق طوره فآمن به وانصب فيه، وأخذ بكلتا يديه حتى يسكن قلبه إلى ما آمن به..."[١].

وبذلـك حـدّد الجيلي معالم طريق الصوفي ومنهجه، فنبّه وجعل الإيمان أول مـدارج السـالكين وآخـره الكشف عن عالم الغيب. وفي هذا يترقى العبد حتى يغلّب روحانيـته على بشريته، فيشهد ما خفي على العين المجردة بالبصيرة لما أودع الله فيها مـن السـر الإلهـي ويصل إلى التحقق الكامل. وقد أشار إلى ما حققه بفضل صفائه الروحي حيث تكشفت له الحقائق فقال:

الأمـــر مكشـوفٌ لكـل ناظر — فانظره بالقلب فما مـن ساتـر
هـذا الجمـــال ظـاهر لكنهم — قد شُغلوا عنه بهـم في الظاهر
أنظـر إلى القلب فما من حاجب — من دون ذا العين إليها الباصـر
لا تحتجـب بعوائدِ الحس الـذي — قد قيـد الخـلق بحـكم الشاهد
واطلق التحقيـق في الأمر الذي — تـراه تخيّلا بحكـم الـــوارد
فكمـــا تـــراه فـــي محلّــه — حق فلا تكـن لـــه كالجاحد[٢]

والمكاشـفة ثمـرة المجاهدة كما يقول الجيلي، حيث يرى بالقلب ما انغلق على العقل والفهم، لذا يشير إلى ما تحقق به بفضل مجاهداته حيث يقول: "جذبني الحق عنّي إليّ، فأطلعني على أسرار من بدايع قدرته وغرائب حكمته حكمته وقال لي بلسان حال المقـام: أنظـر إلـيك، فنظرت، فإذا أنا لوح علوم جميع الأشياء، غير أن النفس كانت تصـحّف بعـض تلـك الكلمـات... فاختلّ عليّ بعض الأمر، فعلمت كيف الحيلة في مـنعها... فأدخلت حضرة العلامة، ففزت بالسلامة"[٣] وفي هذا إشارة إلى ما حققه من الترقـي، وهـو مـا يعتبره الجيلي ثمرة فتح الله به عليه وهو العلم الوهبي الذي يقذفه بالقلب.

---

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق التي هي من وجه للحق ومن وجه للخلائق، ورقة ٣، ص.ص أ-ب.

(٢) الجيلـي، لوامـع الـبرق الموهن في ما وسعني أرضي ولا سمائي، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم ٢٠٢، مجاميع، ورقة ٨٠.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٩، ص ب.

وطرق الوصول إلى الحقيقة عند الجيلي مختلفة باختلاف تجليات أسماء الحق، ولذلك يرى: "أن كل إسم يتجلى به الحق فإن الناس فيه مختلفون، وطرق وصولهم إليه مختلفة، ولا أذكر من جملة كل إسم إلاّ ما وقع لي في خاصة سلوكي في الله، بل جميع مـــا أذكـــره فـــي كتابي... فإني لا أذكره إلاّ على حسب ما فتح الله به عليّ في زمان ســـيري في الله وذهابي فيه بطريق الكشف والمعاينة..."(١) وبعد تمكنه وثبوت المعرفة لديـــه يـــترقى الجيلـــي مـــن حضرة المكاشفة إلى حضرة المشاهدة وهو في قمة النّقاء الروحـــي، حيـــث يشهد بالمعاينة الحقيقة التي تعلق بها قلبه وهي حقيقة النبي ﷺ من حيث أنه هو الحقيقة الجامعة للذات العظيم والقرآن الحكيم حيث يقول:

رســـول الله يـــا مجلى الألوهة ويـــا مـــن ذاتـــه الذات النزيهة
ظهـــرت بكل مظهـــر حســـــن تستـــر عـــن عيـــان بالبديهـــة
بأوصـاف هي السبـــع المثانـــي وقـــرآن هي الذات النبيهة...(٢)

ويعـــزو ســـبب وضـــعه لهذه الأبيات وإنشائه لها ما سمعه في حلقة سماع عند شيخه الجبرتي من أحد إخوانه وهو الفقيه أحمد الحبايبي(*) قوله تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعاً مـــن المثاني والقرآن العظيم﴾(٣) فقال: فأشهدني الحق سبحانه وتعالى اتصاف نبيّه محمـــد ﷺ بالســـبعة الأوصـــاف النفســـية وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصـــر والكـــلام، وشـــهدته ﷺ بعـــد اتصافه بأوصافه عين الذات الغائب في هوية الغيبـــيات وهو المشار إليه في الآية بالقرآن العظيم"(٤). وهكذا يتم له الترقي في سلوكه مـــن الكشف إلى المشاهدة(**) حيث يتحقق بالمعرفة الكاملة ويرى روحانية الموجودات

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٤٢.

(٢) الجيلـــي، الكهـــف والرقـــيم فـــي شرح بسم الله الرحمن الرحيم، القاهرة، مكتبة المحمودية التجارية، ص ٢٣.

(*) الحبايبـــي: كان من أخوان الجيلي في حضور السماعات في مسجد الجبرتي. وقد ورد اسمه في المخطوط بإسم الجبائي، ورقة ١١، ص ب.

(٣) سورة الحجر، الآية: ٨٧م.

(٤) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٢٣.

(**) المشـــاهدة روحانـــية لا حســـية، ويغلب على كلام الجيلي هنا شيء من المبالغة والإعتداد بالنفس مما جعله وغيره من الصوفية هدفاً لهجوم الفقهاء، وهذا يعتبره البعض مأخذاً على الجيلـــي من حيث الدعوى العريضة التي ينفر منها الصوفية وذلك خوفاً من الحجب والكبر اللذان يؤديان إلى الهلاك.

ويكشف له عن حقائق الأمور لذلك يقول عن مشهد في زبيد في سنة ثمانمائة من الهجرة النبوية أنه رأى جميع الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم والأولياء والملائكة، ويقول عن هذا المشهد "وتحققت بعلوم إلهية لا يسع الكون أن نذكرها فيه، وكان في هذا المشهد ما كان، فظُنْ خيراً ولا تسأل عن الخبر..."[١].

ومن ثمرة هذه الرياضة الروحية التي عايشها الجيلي أنه تحقق بالرؤيا التي تكشف للرائي عن حقيقة أمر ما من الأمور التي توقعه في الحيرة والعجز حيث يصدق قول أبي بكر الصديق "العجز عن درك الإدراك إدراك" وهذه حقيقة الكمال لمن عرفه وقد كان لشيخه الجبرتي أكبر الأثر في تكوينه الصوفي وتوجيهه الروحي، فسلك به أقرب الطرق، كما أخبر عن نفسه أنه نال الحظوة في أقل من سبعة أيام وحصلت له الجذبة المطلوبة، وهي الغاية في المجاهدة. فكان صاحب سلوك عملي تنقّل فيه بين الأحوال والمقامات، وتعرّض فيه لكل ما يصيب السالك من القواطع والموانع إلى أن وصل إلى مقام التمكين، ويدل على ذلك ما كتبه في مصنفاته من المقامات والحضرات التي أقامه الله فيها معبراً عنها بالكشف كمقام التوبة ومقام الإنابة، ومقام الزهد، ومقام التوكل والتفويض، ومقام الرضا والإخلاص حتى يصل إلى الفناء، ثم يبقى بعد ذلك بإبقاء الله تعالى له، وجُلّ ما جاء في مؤلفاته شاهد على سعة اطلاعه وعمق تفكيره وتميزه عن غيره من أهل الطريق ممّن سبقوه من الصوفية، وصحبة المشايخ وقراءة كتبهم.

- أساتذته ومعاصروه:

لما كان التصوف لا يكتمل إلاّ بالسياحة بحثاً عن الحقيقة واكتمال المعرفة، فكان لزاماً على المريد أن يرحل ساعياً في سبيل تحقيق ذلك، وكان لا بد له من شيخ يربيه ويأخذ عنه علامات الطريق. وهكذا كان شأن الجيلي فيما أُخبر عنه، ولكن من هم أساتذته وشيوخه الذين أخذ عنهم، وطمع بعطاءاتهم، وعاش في كنفهم؟.

الواقع أن كتب الجيلي ومؤلفاته لم تخل من الإشارة إلى كثيرة من الصوفية السابقين عليه، فقد جاء على ذكر ابن عربي في كثير من المواضع في كتابه "الإنسان

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٦٥.

الكـــامل" مشــيراً إلى بعض مواقفه ومتأثراً بها، كما وضع شرحاً لبعض الفصول من كتاب "الفتوحات المكية" لإزالة اللَّبس الذي لحق بها وتقريب الفهم منها، كما فهم الجيلي من أقوال الحلاج في الحلول ما لم يفهمه غيره ولم يغب عنه مقصوده، لذلك نجده يشير إلـــى أن مـــا أصـــابه كـــان نتيجة تسرّعه في العبارة فقط، وقد أشار إليه في كثير من مؤلفاتـــه كالإنســـان الكامل وحقيقة الحقائق، والمناظر الإلهية وغيرها حيث اعتبره من الصـــوفية الذين خلعوا العذار(*) فعجل ذلك بمقتله. في حين يرى في الشيخ عبد القادر الكيلانـــي وأبـــي يـــزيد وأبي الغيث بن جميل (ت ٦٥١هـــ) وغيرهم من الأولياء قد رضـــوا العـــذار ولم يخلعوه(١). وكثيراً ما تناول الجيلي آراء هؤلاء الرجال وجاء على ذكـــرهم لِمَـــا استفاده من علومهم وأفكارهم الصوفية، وأثرهم في من جاؤوا من بعدهم كما هو شأن الإمام محي الدين بن عربي فيما يرويه عن الشيخ عبد القادر في كثير من المواقف وتأثره به، وربما كان هذا من أهم العوامل التي شغلت الجيلي عن غيرهم من الصوفية أمثال ابن سبعين وابن الفارض والسهروردي المقتول ممن عاصر ابن عربي على الـــرغم من شيوع مصطلحاتهم في كثير من البلاد كفارس والعراق آنذاك، وكذلك انشغاله بآراء ابن عربي التي غطت الآفاق وشرحه لبعضها ودفاعه عنها لما يربطه به مـــن حـــب الحقـــيقة والبحـــث عنها. ولم يغب عنه ذكر مآثر وأفكار وعبارات بعض الصوفية الأوائل أمثال الجنيد (ت ٢٩٧هـــ) وسهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣هـــ) وأبو بكر الشبلي (ت ٣٢٠هـــ) والبسطامي وغيرهم.

(*) مـــنظر خلـــع العذار كما يشرحه الجيلي ذلك بأن يتجلى الله تعالى على العبد بتجل يقتضي حقـــيقة ذلـــك التجلـــي مـــنه أن يتحدّى بها فتظهر فيه الشطحات في هذا المشهد. وآفة هذا المنظر: هو أن هذه الدار ضيقة عن ظهور الحقائق الإلهية والتحدي بها فلا يسعها إلا الدار الآخـــرة، وتحديه إنما هو استعمال أمر فوضى فهو من قبيل وضع الشيء في غير موضعه ولا يكـــون ذلك إلا عن نقص فإن الحكمة الإلهية بخلافه، وأيضاً فإن هذه الدار محل التزيّد والتحصـــيل، وبالـــتحدي يزول التزيد والتحصيل فيفوته أمر كثير خطير، (الجيلي، المناظر الإلهـــية، منظر خلع العذار، ص ٤٢)، ويقول محمد بن أبي بكر الرازي يقال للمنهمك في الغيّ خلع عذاره، (مختار الصحاح، مكتبة الهلال، بيروت، ص ٤٢٠).

(١) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٤٢.

ولمـــا كانـــت صـــلة الجيلي بهؤلاء الصوفية السابقين عليه قد اقتصرت على مؤلفاتهم وأقوالهم فإنه قد أفاد من المعاصرين له باتصاله بهم والأخذ عنهم، فكان بذلك لهـــم أكـــبر الأثـــر على تكوينه الروحي. ومن أوائل شيوخه الذين التقى بهم في بداية طريقه: الفقيه العارف جمال الدين محمد بن إسماعيل المكدّش(*) في بلدة الأنَفَة(**). وقد رآه فـــي بدايـــة ســـلوكه الطريق وهو دون العشرين، وكان مقيماً فيها حتى وفاته سنة ٧٩٨ هجـــرية. ويصـــف لنا الجيلي أثره عليه بقوله: "ولقد رأيت في هذا المذكور في زيارتـــي له أيـــام بدايتـــي بركـــات كثيـــرة". ولعل لقاءه بالشيخ المكدّش وقع في سنة ٧٧٩هـــ.

وممـــن ذكـــرهم أيضـــاً الشيخ العارف أبا بكر بن محمد الحكاك، وهو شاعر صـــوفي أشـــار إلـــيه الجيلي في كتابه "مراتب الوجود"(١)، ويذكر أن له ديواناً في علم الحقـــيقة ذو فـــائدة، فمـــن وقف عليه وعرف مقداره حظى بطائل..."(٢). ومنهم أيضاً الصـــوفي الكبـــير فخـــر اليمن أبو الغيث بن جميل، وهو من مشايخ الطريقة والقطب الجليل، وللجيلي اهتمام كبير بأقواله وعباراته حيث يشير إلى مدى اتفاقه مع الشيخ عبد القـــادر الكيلانـــي فـــي طريقه الصوفي ومعرفته بالله حيث قال: "معاشر الأنبياء أوتيتم اللقـــب وأوتينا ما لم تُؤتوه، هكذا روى عنه الإمام محي الدين بن العربي في الفتوحات المكية بإسناده، وقال الشيخ الولي أبو الغيث بن جميل رضي الله عنه خضنا بحراً وقف

(*) أبو عبد الله بن إسماعيل، (النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ص ١٥٣)، ويذكر المناوي أنه صوفي عظيم التربية، وناسك سالك لطريق العبادة. له أحوال ظاهرة وكرامات باهرة، وأنه كثير الذكر مستغرق فيه ويعتريه ذهول، توفي سنة ٧٩٨هـــ، (طبقات الأولياء للمناوي).

(**) الأنفـــة، بفـــتح الهمـــزة، بجهة الوادي سهام، وهي مجلة محترمة بالفقهاء، وقبور أكابرهم مخصصـــة للـــزيارة وهم قبائل مشهورة في قبيلة عك بن عدنان، مسكنهم فيما بين الوادي سهام والوادي سردد (طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، الشرجي، ص ١٣١، انظر الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٧٨).

(١) الجيلـــي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مكتبة الجندي، القاهرة، تقديم بدوي طه علام، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، ص ١١.

الأنبـياء بســاحله..."[١] وقد وضع أحممد الرداد شرحاً لهذه العبارة التي طالما ردّدها الجيلـــي كثــيراً. وهكــذا كانــت حياة أبو الغيث بن جميل مليئة بالمجاهدة والرياضة الروحية حتى توفي سنة ٦٥١ هجرية.

ولعــل الجيلـــي وُفِّــق في مسعاه في البحث عن شيخ مدبِّر له في وصوله إلى الحقــيقة، وقــد لقيه لأول مرة في مكة المكرمة أثناء سياحاته العديدة، وأخذ عنه آداب الطريق، وأنه حصلت له الجذبة المطلوبة بفضله فكان أعظم أساتذته شأناً وأبعدهم أثراً فــي حــياته الصــوفية ألا وهو الشيخ إسماعيل الجبرتي[٢]، فقد صدق ظن الجيلي في صحبته إذ ساقه القدر إلى هذا الشيخ الذي طالما تمنّاه في قوله:

وإن ساعد المقدورُ أو ساقَك القضا ... إلـــى شيخٍ حَقٍّ بالحقيقة بارعُ
فَقُــمْ في هــواهُ واتبــع لمُرادهِ ... ودَعْ كلّما مِن قبلُ كنتَ تصارع
وكن عنـــده كالميتُ عند مُغسِّل ... يُقلِّبهُ ما شاء فهــــو مُطاوعُ...
وسلّم له مَهْما تــراه فلـــم يَكُنْ ... علـــى غير مَشْروعٍ فَثَمَّ تُنازِعُ[٣]

ولذلــك يقول فيه" ولا نعرف أحداً ممّن أدركنا على طريقه، فهو غربيب[*] الأولياء"[٤]. وفـــي زبيد من بلاد اليمن التقى الجيلي بشيخه الجبرتي[**] للمرة الثانية بعد أن ارتحل

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٨٥، (صادر) ص ٧٤.

(٢) النبهانـــي، جــامع كــرامات الأولياء ص ٣٥٨، الشوكاني: البدر الطالع، (مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٨هــ)، الشرجي: طبقات الخواص، ص ٣٧.

(٣) الجيلي، النوادر العينية، (البيت ٢٦٤ – ٢٦٥ – ٦٦٦ – ٦٦٨)، ص ١٦٣.

(*) غربيب الأولياء، يقول الرازي في مختار الصحاح: الغربيب: وأسودُ (غربيب) بوزن قنديل أي شــديد السواد به وهنا جاءت للتأكيد على مدى ولايته وصحتها، فإذا قلت غرابيب سود كــان الســودُ بــدلاً من. غرابيب لأن توكيد الألوان لا يتقدم (مختار الصحاح، ص ٤٧٠). (الجيلي، مراتب الوجود، مصدر سابق، ورقة ٢، ص أ).

(٤) الجيلي، المناظر الإلهية، منظر الملامسة، ص ٤٣.

(**) وقــد ذكر الشوكاني عنه أن لأهل زبيد فيه اعتقاد كبير وكان يلازم سورة (يس) ويأمر بها وله منزلـــة كبيرة لدى السلطان الأشرف وحكمة لا تُردّ، وكان بيته ملجأ لأهل العبادة وأهل الــبطالة وأهــل الحاجــات، تتلمذ له أحمد بن الرداد ومحمد المزجاجي، (الشوكاني، البدر الطالع، الجزء الأول، ص ١٣٩).

مـن مكة، فَدرس عليه أصول التصوف، وتعمق فيه وخبر لجّته، ودام ذلك طيلة المدة مـا بيـن سنتي ٧٩٦هـ و ٨٠٣هـ، وهي الفترة التي ارتفع فيها إلى المراتب العليا، والدرجـات الرفيعة، مقترباً من الحق، معتزلاً الدنيا، مستغرقاً في نشوة الفناء التي هي غايـة المطـاف عـند بعض الصوفية[١]. والجأ في سرمدية الله، نافذاً من التعدد إلى الـتفرّد، ومـن الكـثرة إلـى التوحيد. قال في كتاب "حقيقة اليقين" واصفاً إحدى تلك الحـالات: "غيّبنـي وارد الوقـت عـن الأكوان، وأخرجني بالكلية عن عالم الحدثان، فأشـهدني صفاتي، وأوجدني ذاتي، ثم نقلني مني إليّ في أطوار كثيرة لي عندي ولديّ. فلمـا قمـت على صراطي المستقيم وحفظت شروط ذلك العهد القديم، وضعت إحدى القدمين في حضرة العين، والآخر في عالم الأين (يعني أنه عرف الأشياء على حقيقتها دون تحديـد بزمان أو مكان) ففُتح لي في الأفق الأعلى ذلك الباب، فولجت في عالمي وعقدت حوّاي بآدمي"[٢].

وتـبرز لنا أهمية هذه الفترة في حياة الجيلي من تأكيده هو نفسه عليها في أكثر مـن موضـع، وذلك اعترافاً بفضل شيخه الجبرتي فيقول: "أقمت فيه بزبيد شهر ربيع الأول مـن سـنة ثمانمائة من الهجرة النبويّة (١٣٩٧م)، فرأيت جميع الرسل والأنبياء صـلوات الله وسـلامه علـيهم أجمعيـن والأولـياء والملائكة... ورأيت روحانيات الموجـودات جميعاً، وكشفت عن حقائق الأمور على ما هي عليه في الأزل إلى الأبد، وتحققت بعلوم إلهية لا يسع الكون إن نذكرها فيه"[٣].

ويعـترف الجيلـي بأهمية الجبرتي في حياته الصوفية في "إنسانه الكامل" بأن تفكـيره كاد أن يزلّ في بعض الأحيان، وأن يضلّ، وأن الشرّ كان يظهر له في صورة الصـواب لولا أن أدركه شيخه الجبرتي وأعاده إلى صراطه المستقيم فقال: "ولقد كنت غرقـت فـي هذا البحر الغزير، وكاد يهلكني موجه في قعره الخطير، وأنا يومئذ في سماع بمدينة زبيد عام ٧٧٩هـ، وكان هذا السماع في بيت أخينا الشيخ العارف شهاب

---

(١) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مصر، ١٩٥١، ص ٥٢.

(٢) الجيلي، حقيقة اليقين وزلفة التمكين، ورقة ٥ – ٦.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٦٠.

الديـــن أحمد الردّاد[*] (ت ٨٢١ هـــ) وكان شيخنا أستاذ الدنيا، القطب الكامل والمحقق الفاضـــل، أبـــو المعروف شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي حاضراً يومئذ في السـماع، فناديت بأعلى صوتي: اللهم إني أعوذ بك من العلم المهلك، أدركني يا سيدي أدرك، فكـــان يراعيني الشيخ في نفس السماع مراعاة من له على الأمر اطّلاع. فنقلني ببركته إلى المعراج القويم"[١].

وفـــي مدرســـة الجبرتـــي عاش الجيلي، فكان يؤازره في مواقفه، وبفضله تمَّ إصـــلاح شـــأنه إذ لا يمكـــن للصـــوفي العـــيش إلاّ في جَوّ روحي ملائم وبين أقران يؤازرونـــه ويؤيدونـــه في مواقفه. وهذا ما تحقق للجيلي بفضل شيخه وإخوانه كأحمد الـــرداد ومحمد المزجاجي[**] اللذان تتلمذا له أيضاً. وقد أخبرنا الجيلي عما تعرض له في بداية الطريق مثل ما تعرض له الشيخ عبد القادر الجيلاني من غواية الشيطان ولم ينج من ذلك إلا ببركة شيخه الجبرتي فقال: "وهذا مقام لا أنكره، أخذ الوقت من بدايتي طـــرف مـــنه وكنـــت محقاً فنقلني الحق منه ببركة سيدي وشيخي أستاذ الدنيا وشرف الديـــن، سيد الأولياء المحقّين، أبي المعروف الشيخ إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي، وقد اعتـــنى بي وأنا في تلك الحالة عناية ربّانية مؤيدة بنفحات رحمانّية، إلى أن نظر الحق بعينه عبده، فجعلني ممّن عنده، فنعم السيد الفاضل، ونعم الشيخ الكامل"[٢].

(*) أحمد الرداد بن أبي بكر بن محمد الشهاب أبو العباس بن السراج القرشي البكري المكي ثم الزبيدي الصوفي، ثم القاضي الشافعي، عُرف بابن الرداد، مولدهُ ٧٤٨هـــ، تفقه بأبيه ولازم صحبة الشيخ إسماعيل الجبرتي، (الضوء اللامع، ص ٦٠).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني (بولاق)، ص ٢٦، (صادر)، ص ٢٤.

(**) المزجاجـــي (محمد)، محمد بن محمد بن أبي القاسم أبو عبد الله المزجاجي اليمني المتوفي ٨٢٩هـــــ. من مؤلفاته التي دافع بها عن ابن عربي والصوفية رداً على المنكرين عليهم ما سماه "إمحاض النصيحة الصحيحة عن أمراض باطل النصيحة النطيحة تنطحها قرون جهل صـــاحبها فصـــارت جيفة مريحة"، مخطوط الظاهرية، دمشق، ضمن مجموعة. وله كتاب هداية السالك إلى أهدى المسالك، مخطوط. (انظر يوسف زيدان، مرجع سابق، ص ٤٤).

(٢) الجيلي، المصدر السابق، (بولاق)، ص ٢٦، (صادر)، ص ٢٤.

ولا يتوانى الجيلي في مدح شيخه وذكر مناقبه، فقد أنشأ فيه عدة قصائد منها هذه القصيدة التي قال فيها:

وافى المحب فزاره محبوبه ... بُشْراه يا بُشْراه ذا مطلوبه...
دَارٌ بها إسماعيل أسمى من سما ... أسماء أسما راحةُ ونسيبه...
ملكُ الصفات وكاملُ الذّات الذي ... فاح الشمال بعطره وجنوبه
ملك ملوك الله تحت لوائه ... ما بينما موهوبه وسليبه...
قب الحقيقة محورُ الشّرع الضّيا ... فلكُ اولاءِ محيطه وعجيبه...
يا ابن إبراهيم يا بحر النّدى ... يا ذا الجبرتيّ الجبور طبيبه.
ألِعَبْدك الجيلي منك عنايةً ... صباغةَ صِبغِ المحبّ حبيبه.
أنت الكريم بغير شكٍ وهو ذا ... عبد الكريم ومنك يُرجى طيبه...
قَسَماً بمكة والمشاعر والذي ... من أجله هجر المنام كئيبه.
ما حبّ قلبي قطّ شيئاً غيركم ... كلا وليس سواكم مطلوبَه(١)

وعملاً بآداب الصوفية وامتثالاً لها فقد تخلى الجيلي عن كل ما حصله من علوم، فأغدق عليه شيخه من نعيم الروح ما جعله درّة وقته ومعجزة عصره، فلم يَعد يشير إلى أستاذ غيره سواء المعاصرين له أو السابقين عليه من الصوفية، بما فيهم ابن عربي نفسه الذي تعلّق به فكر الجيلي وعقله، فجاءت قصائدهُ الجمة حبّاً وشَغفاً دون سواه لما ناله لديه من الحظوة ولحصول الجذبة له في أقصر وقت. ولعل هذا الولع الذي أبداه الجيلي بشيخه الجبرتي يعود إلى حداثة سنّه وحاجته إلى المدبّر لأمره فهو كما يذكر من نفسه أنه كان حدثاً لم يبلغ بعد سنّ الحلم حين التقى به في حلقة السماع عند زميله أحمد الرداد، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على ما يتمتع به الشيخ إسماعيل الجبرتي من سموّ الخلق الصوفي الذي تعامل به مع مريديه، وأَخْذَه بيدهم وهدايتهم إلى السبيل القويم، وقد صدقت الرؤيا لدى الجيلي بما يتوسمه في الشيخ المطلوب من حسن الخلق، وتطابق الصورة التي أقامها للشيخ المطلوب بالخصائص الحميدة كما وردت في قصيدته العينية حيث قال: "أنه إذا ساقه القدر إلى شيخ حق

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (صادر)، ص ٤٢.

بارع في علم الحقيقة فلْيُسلّم إليه مقاديره ويكون لديه كالميت عند غسله يقلّبه كما يشاء ويكـــون طوع أمره، في غاية الأدب في الامتثال لمطالبه[١]. لذلك نراه وقد اتخذه شيخاً ومدبـــراً وآمـــراً وموجهـــاً، فلـــزمه ورأى فيه أستاذاً جليلاً فهو: أستاذ الدنيا، والقطب الكـــامل، والمحقـــق الفاضل وشرف الدين[٢]. وزيادة في التأكيد على هذه الصفات فقد مـــيّزه عـــن غـــيره فقال فيه أنه "غربيب الأولياء"[*] وهذا مما لا يتصف به إلا أكابر الرجال من الصوفية الذين بلغوا شأواً بعيداً في التصوف من أصحاب الكرامات.

زِدْ على ذلك أن الشيخ الجبرتي من أتباع مدرسة ابن عربي والآخذين عنه، لذا كـــان ينصح تلاميذه بقراءة كتب ابن عربي ويتمثل ذلك في قوله لأحد تلاميذه: "عليك بكتب الشيخ محي الدين العربي، فقال له التلميذ: يا سيدي إن رأيت أن أصبر حتى يفتح الله عليّ به من حيث الفيض، فقال الشيخ إن الذي تريد أن تصير له هو ما ذكره الشيخ لـــك فـــي هـــذه الكتـــب"[٣] وعلى ذلك، فإنا نتبين أن الجبرتي كان داعياً إلى نِحلة ابن عربي، جاعلاً من كتابه فصوص الحكم مصدراً أساسياً من مصادر التصوف لا تكتمل مـــنزلة الصـــوفي إلا بتحصـــيله ومعرفته،[٤] وهذا ما يدلنا على أن الجبرتي كان من أصـــحاب وحـــدة الوجود كإبن عربي، ولعل الجيلي كان متأثراً بأستاذه الشيخ الجبرتي الـــذي كان يأمر تلاميذه أيضاً بقراءة كتاب الفصوص لابن عربي. وكان من المتشيعين لنحلة هذا المتصوف الأخير[٥].

---

(١) الجيلي، النوادر العينية، ص ١٦٣.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٢٤.

(*) غربيب وأسودُ (غربيب) بوزن قنديل أي شديد السواد، فإذا قلت: (غرابيب) سودّ كان السود بدلاً من غرابيب، لأن توكيد الألوان لا يتقدم وهنا غربيب الرجال أي أشدهم وأكثرهم تمسكاً بالحـــياة الروحـــية ووصـــولاً إلى التحقق بالكرامات لصفاء روحه ونقاء سريرته. (مختار الصـــحاح تأليف محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي. مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٧٠، المجند، ص ٥٤٨).

(٣) الجيلـــي، مراتـــب الوجـــود وبيان حقيقة كل موجود مخطوط، ورقة ٢، ص أ. (له نسخة مطبوعة).

(٤) الشوكاني، البدر الطالع، الجزء الأول، ص ١٣٩.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٣٩.

ومـــن هـــنا جـــاء تأكـــيد الجيلي على ضرورة الشيخ للسالك وطاعته إلى حدّ انســـلاخه عـــن شخصيته، وجعله مادة يشكلها الشيخ كما يريد فهو القدوة المربي عند الصوفية، لأنه قادر على تكميل(*) المريد والسلوك به إلى الكمال. فهو الكبريت الأحمر الذي لا بد منه للوصول إلى الحقيقة.

ولعـــل ارتـــباط الجيلـــي بشيخه الجبرتي كان باعثاً على الاستقرار وملازمته الـــتامة، ممـــا جعل زبيد مقراً وموطناً روحياً له أقام به طيلة حياة شيخه. خاصة وأن زبيد من أخصب أراضي اليمن فكراً وعلماً، فقد غصت برجال التصوف من أهل زبيد كشيخه الجبرتي وإخوانه أحمد الرداد ومحمد المزجاجي وكثيرين غيرهم ممن يذكرهم. بالإضافة إلى مكانة الجبرتي العالية لدى ملوك بني رسول(**) حكام تلك المنطقة آنذاك، والذيـــن كـــان لهم اعتقاد في الشيخ الجبرتي ويحسنون الظن به. مما أتاح للمتصوفين الحـــرية التامة في ممارسة طقوسهم وأذكارهم وسماعاتهم في مساجد زبيد دون قيود، كما ساعد ذلك على نشر أفكار ابن عربي وآرائه وشيوع كتبه في مدينة زبيد(١).

وقـــد ورد فـــي مؤلفات الجيلي ذكر شيوخ آخرين معاصرين له غير الجبرتي، كان قد التقى بهم وأفاد منهم وتأثر بهم، منهم الخواجه بهاء الدين محمد بن الشاه نقشبند الأويسي البخاري (٧١٧-٨٢٧هـ) وهو صاحب الطريقة النقشبندية المعروفة(٢) فتعلّم

(*) التكميل والإكمال، الإتمام، مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص ٥٧٩.

(**) المجـــاهد الرســـولي: علـــي بن داود المؤيد بن يوسف المظفر، (٧٠٦هـ - ٧٦٤هـ) من ملوك الدولة الرسولية في اليمن، ولد في زبيد وولي الملك بعد وفاة أبيه سنة ٧٢١هـ. كان شـــاعراً عالمـــاً بالأدب مقرباً للعلماء والأدباء، محسناً إليهم، ومن آثاره مسجد في النويدرة علـــى بـــاب زبـــيد، وآخـــر بزبـــيد، ومدرسة في مكة ملاصقة للحرم، وله كتب مختلفة، (الشوكاني، البدر الطالع، ج١، ص ٤٤٤، ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤، ص.ص ٢٣٧، ٢٤٠، ابن خلدون، المقدمة، مجلد ٥، ص ٥١٣).

(١) زيـــدان (يوســـف)، الفكـــر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ٤١.

(٢) انظـــر: النقشبندي، عبد المجيد، الحقائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية، ص.ص ١٣٥ - ١٤٣.

مـــنه فوائـــده ووصــــاياه الصوفية، وجرت له أمور بعد ذلك وأحوال لا يمكـــن التعبير عنها[1].

أمـــا زملاؤه، فلم تقتصر علاقة الجيلي على شيوخه وأساتذته فقط، بل لقد التقى فـــي مديـــنة زبـــيد وغيرها من مدن اليمن ودساكره بإخوان له في الطريق ذكرهم في كتاباته، واستفاد منهم، وكان له بهم اتصالات قامت على الارتباط الروحي في الطريق الصوفي، وكتب في الرد على أسئلتهم، أول هؤلاء الإخوان: "هو الأخ العارف الرباني ذو الفهـــم الثاقب، والذكاء الباهر، الراجح الراسب والتجريد والتفريد والقَدم الصِّدق في المطالـــب، عمـــــاد الدين بن يحيى بن أبي القاسم التونسي المغربي، سبط الحسن بن علـــي[2] فقال: "بعد باعث رحماني واستجابة لسؤال أخ عارف رباني... عماد الدين بن يحـــيى... بعـــد مدافعتي إياه وتأخري عن التقدم إلى ما يهواه... فاستخرت الله تعالى، ولجأت إليه..."[3]. ويخبرنا الجيلي أنه ألف كتابه "الكهف والرقيم استجابة لطلبه وإجابة علـــى سؤاله وقد أنشأه على ثقة بيّنة من نفسه وأقامه على القواعد الشرعية والأصول الدينـــية ومعنى التوحيد المستند إلى الكتاب والسنة حيث قال فيها: "فذلك مطلوبي الذي أمليـــت الكـــتاب لأجله، وإذا فهموا منه خلاف ذلك فأنا بريء من ذلك الفهم فليرفضوه وليطلبوا ما أمليته مع الجمع بالكتاب والسنّة..."[4] وقد جمعت الصُحبة بينه وبين فقهاء عصـــره وذلـــك فـــي السماعات حيث كان يلتقي بهم ويأخذ عنهم أقوالهم ويرافقهم في مجالسهم، منهم: "الأخ الفقيه أحمد الحبايبي الذي كان يحضر معه السماعات في مسجد الجبرتـــي[5] وكذلـــك الفقـــيه حســـن بـــن أبي السرور الذي تأثر بأقواله في الأذواق والمواجـــيد"[6]. كما يذكر بعض الإخوان الذين كان يحضر معهم السماعات في مسجد الجبرتي.

---

(1) الجيلي، شرح قصيدة صوفية، دون رقم.

(2) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٣.

(3) المصدر السابق، ص ٣.

(4) المصدر السابق، ص ٤.

(5) المصدر السابق، ص ٢٣.

(6) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٤٤.

أمـــا إخوانه من أهل الطريق من أتباع الشيخ الجبرتي ممن عرفهم وعايشهم، فقــد ضمت مدرسة الجبرتي عدداً كبيراً منهم ممن لازموه، وأقام معهم علاقة وطيدة، وجــاء على ذكرهم في أغلب مؤلفاته، من هؤلاء محمد المزجاجي، ومحمد بن شافع، وقطب الدين مزاحم بن أحمد بامزاحم(*) والعبيدي(**) والشيخ عبد الله بن عمر المسنّ، وأحمــد الرداد(***) الذي كان من أكبر تلامذة الجبرتي وأقربهم صلة بالجيلي وأشدها، فهــو يأتي على ذكره كثيراً في مؤلفاته ويُفرد له مكاناً لأقواله وآرائه خاصة وأنه تولّى المشيخة عن شيخه الجبرتي الذي نصبه فيها قبل وفاته بأربع سنوات في مسجده العامر في زبيد بحضور جميع الشيوخ والمريدين[١]، كما يذكر الجيلي ممن جمعته بهم مجالس العلــم ولهــم إعجــاب كبير بابن عربي ومذهبه الشيخ العارف جمال الدين بن محمد الملقب بالمجنون، وقد كان يرى أن السلطنة في الباطن على الأسماء لإسمه القهار[٢].

وكثـــيراً ما جمعت مجالس العلم بينه وبين معارف من الصوفية ممن كان لهم اطـــلاع علـــى أقوال ابن عربي ومذهبه في التوحيد، بل من التابعين له والمعجبين به، ويذكــر الجيلـــي مـــنهم الشيخ عارف والشيخ محمد بن شيرين حيث كانا يتداولان في معـــرفة ســـلطنة الأسماء والصفات في الظاهر والباطن، وكان الجيلي صاحب علم في هـــذا الشأن فقال: "ورد علينا الأخ العارف المسمى بالشيخ عارف، فذكر لنا أنه اجتمع فـــي غيبـــته عـــنا بالشيخ العارف جمال الدين بن محمد الملقب بالمجنون، فذكر له أن

(*) كـــان بامـــزاحم مـــن مدينة (بروم) اليمنية، وكان يتردد على مدينة زبيد للاجتماع بالشيخ الجبرتي الذي كان يعيره كتب ابن عربي عن: (الصوفية والفقهاء، ص ٧٨).

(**) العبـــيدي هـــو الصـــوفي اليمنـــي أحمد العبيدي متوفي سنة ٨١٥هــ، كان صوفياً عارفاً، (المرجع السابق، ص ٤٤).

(***) قـــيل عن الرداد أنه تولى زمام القضاء العام باليمن، مما زاد في سطوة الصوفية ونصرتهم علـــى الفقهـــاء، فجمع بذلك بين التصوف والقضاء، ترك الرداد عدة مؤلفات، وقد كتبها في شـــجاعة تامة وحرية فكرية كاملة بسبب ما كان له من سلطة القضاء الأكبر آنذاك (المرجع السابق، ص ٤٥).

(١) انظر يوسف زيدان، الفكر الصوفي، ص.ص ٤٤ – ٤٥.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٦، ص ب.

الشيخ محمد بن شيرين قال له ذات يوم أن الشيخ محي الدين بن عربي رضي الله عنه ذكر في بعض مصنفاته أن سلطنة الأسماء والصفات في الظاهر لاسـمه الرحمن، قال الشيخ محمد بن شيرين للشيخ مجنون... في السلطنة الباطنة في الأسماء لأي إسم هي؟ فقال الشيخ مجنون أنه وقع عنده السلطنة في الباطن على الأسماء لإسمه "القهّار" فذكر ذلـك الشيخ محمد بن شيرين فاستحسنه منه وقَبلَه كل القبول، فلما سمعت هذه الرواية وقـع عندي من بعد هذا الكلام اختلاج في القبول، وذلك لأن اسمه "القهار" من أسماء صـفات الأفعـال، ومرتـبة أسماء صفات الأفعال دون مرتبة أسماء الصفات النفسية، ومرتبتها دون مرتبة الذات... فكيف يكون له السلطنة... والشيخ محمد بن شيرين الذي ذكـر أنـه قَبِلَ مثل هذا الكلام هو ممن يشار إليه بالأصابع في زماننا في معرفة كلام الإمـام محـي الدين بن العربي رضي الله عنه، ثم إني رجعت إلى الله في تحقيق هذا الأمر فورد على الخطاب الإلهي أن سلطنه الأسماء في الباطن لإسمه الواحد، فكما أن الإسـم الرحمـن اقتضـى الكـثرة... كذلك الإسم الواحد اقتضى واحدية الأشياء في الباطـن..."[1] وهكـذا كان شأن الجيلي مع معاصريه وإخوانه في الطريق، يقوم على البحـث عن الحقيقة والتداول في كلام الأئمة السابقين عليه كما هو حاله الذي رواه لنا مـع الـرجال الباحثيـن عـن سلطنة الإسم الإلهي والمتأثرين بالإمام محي الدين بن عربي.

- ثقافتـه وعصـره:

الواقـع أن حـياة الجيلـي كما أوضحنا اتسمت بالخصوبة الفكرية، فقد التقى بأسـاتذة كـبار كالجبرتـي والنقشبندي وغيرهم، واستفاد منهم علوماً ومعارف غزيرة وهامـة، فتحت أمامه آفاقاً بعيدة، وقد كان لسياحاته ورحلاته أثرها الكبير في تحصيل العلـوم الجمـة، فعرف ثقافات الشعوب التي زار بلادها وحضاراتهم وعرف علومهم ولغـاتهم فكتـب بها مصنفات عديدة تبحث عن الحقيقة. كل ذلك بالإضافة إلى ما أفاده الجيلـي مـن اطلاعه على كتب الصوفية المتقدمين عليه كالبسطامي والجنيد والحلاج

---

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٦، ص ب.

وسـبب محنته ومقتله، وعبد القادر الجيلانـي وأبو الغيـث بن جميـل[١]. كما اعتمد فـي شرح منظومة له على نقول عديـدة من كتب الصوفية كعيـن القضاة الهمذانـي (ت ٥٢٥هـ) والسهروردي والشاذلي (ت ٦٧٦هـ) وأبي سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) وغـيرهم[٢]. ونـاقش آراء ابـن عربـي وشرح له بعض مصنفات كشرح مشكلات الفـتوحات المكية[٣]. كما تتلمذ على الفقهاء وعلماء العربية، فبرع فيها وعرف أصولها وله مبحث في الكلمة وأقسامها وحركة بنائها، وعلم البيان، وقد ظهرت اتجاهاته الأدبية والشـعرية فـيما كتـبه من قصائد صوفية تعبر عن حقيقة مذهبه الروحي وعن ثقافته الأدبـية الصوفية الواسعة أصدق تعبير. ولم يغب عنه علم الكلام إذ وجد أنه نافع للرد علـى الملحـدة وأهـل البدع لأجل وقوع الإيمان في القلب[٤]، ولكن دون أن يأخذ به وبطرق أهله.

وأهـم جانـب فـي ثقافـته أنه تعمّق في العلوم الإسلامية وجمع بين الحقيقة والشـريعة، فهـو يرى أن الحقائق أصول الشرائع، وأن الشرائع هي أصول المطالب لمعـرفة الحقائق، ولهذا يدعوَ مَن يقصد معرفة علوم الصوفية أن يقيس العلوم الواردة إليه على الأصول المشروعة التي قد ثبتت بالكتاب والسنّة والجماعة.

كمـا اقتضـى مـنطق مذهـبه أن يُلـم بالأديان والكتب السماوية وأسرارها، والمذاهـب الأخلاقية القديمة وآثارها من زرادشتية ومانوية وغيرها من المذاهب التي جـاء بها المصلحون، فكشف عن أمر التوراة وما خُصّ به موسى من الألواح السبعة لهدايـة أمـته، وانفراده بلوحَين خاصّيْن به يتضمنان ما يعجز العقل عن قبوله، ولذلك امتنعـت عن أمّته، فهي نفس العلم المحمدي وعلم إبراهيم وعلم عيسى عليهما السلام، كذلـك معرفته بأمر الزبور وما جاء به على لسان داود وتعليمه منطق الطير[٥]. كذلك

---

(١) الجبوري (عبد الله)، الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الأوقاف، بغداد، ص ٢٨٨.

(٢) الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقة في العلوم الكونية، مخطوط، المكتب الهندي، لندن، برقم ١٠٢٧١، شرح فيه الباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة.

(٣) المصدر السابق، الباب التاسع والخمسين.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٩٢.

(٥) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٨٤.

معرفــته بالإنجــيل وأسرار الديانة المسيحية وسرّ الكلمة المسيحية في الخلق التي هي حقــيقة عيسى عليه السلام، ولكن الجيلي لم ينسَ فضل القرآن على هذه الأديان فيقارنه بالكتب الأخرى واحتوائه لكل الأديان حيث أنه نسخ كل ما جاء قبله.

وربما كان تعمقه في الإسلاميات أكثر خصوبة لسعة إطلاعه وكثرة مجاهداته، وتزكــية أنفاســه، فهو يفرّق بين هذه الكتب جميعها وما تشتمل عليه من أسرار الذات الإلهــية وأســمائها وصــفاتها فــيقول: "الزبور في الإشارة عبارة عن تجليات صفات الأفعال، والتوراة عبارة عن تجليات جملة أسماء الصفات، والإنجيل عبارة عن تجليات أســماء الــذات فقط، والفرقان عبارة عن تجليات جملة الصفات والأسماء مطلقاً الذاتية والصفاتية، والقرآن عبارة عن الذات المحض..."[١].

ولم يفته تصنيف البشر بمللهم ونِحَلهم والوقوف على أسرار مذاهبهم ودياناتهم، فجعلهــم علــى عشــرة أقسام أو ملة، ولكل ملّة نحلة خاصة وهي: الكفار والطبائعية، والفلاســفة والثنوية، والمجوس، والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون[٢]، وقــد ألــمّ بكل ملة وما لها من أسرار العبادات، وما تعبّدت به الحق تعالى بمجلى من مجاليه، وصورة من صور العبادات فيقول: وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه ســبحانه وتعــالى لأن النجوم مظاهر أسمائه وهو تعالى حقيقتها بذاته، فالشمس مظهر إسم الله لأنه الممدّ بنوره جميع الكواكب، كما أن الإسم الله تستمد جميع الأسماء حقائقها مــنه، والقمــر مظهر إسم الرحمن... وأما المريخ فمظهره القدرة لأنه النجم المختص بالأفعال القهارية"[٣].

وقد اطلع الجيلي على الفلسفة اليونانية، ومن جملة ما اطلع عليه آراء أفلاطون الــذي سماه بالإلهي وآراء أرسطو، كذلك فيثاغورس الذي سماه بالحكيم الرباني لما في نظريــته "فــي الــنفس وتكوينها العددي" التي تتفق في بعض جوانبها مع فكرة وحدة

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٨٥ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٢.

الوجــود[١]. وربما اطلع على هذه الأفكار من خلال الصوفية المتفلسفين الذين مزجوا أفكـــارهم الصوفية بأنظار فلسفية. وربما كانت معرفته ببعض جوانب الفلسفة اليونانية قــد دفعــته إلـــى معــرفة مصطلحاتها مثل العقل الأول والروح الكلي والنفس الكلية، واســتخدامها في بعض عباراته رغم اعتماده على الجذور والأصول الإسلامية من فقه وحديــث وتفســير وتأويل الآيات وما أشار إليه أيضاً في علم التوحيد، وفي هذا دلالة واضحة على تنشئته الدينية وتأثره بالبيئة الإسلامية، إضافة إلى نشأته الصوفية المبكرة حينما دخل في خدمة أهل الطريق، فكان لها أكبر الأثر في توجيهه وجهة دينية روحية تحققــت لـــه في ظل شيوخه وأساتذته من الصوفية والفقهاء الذين ساح في البلاد سعياً وراءهــم ونـــال العلــوم علـــى يديهم، كما كان له اطلاع واسع على العلوم الطبيعية والاستقصات، وتكلم بالأمزجة كالبرودة واليبوسة والرطوبة وهي خصائص علم الطب القديم. كذلك ألمّ بعلم الفلك وحركات النجوم ومواقعها في النفوس، وعرف علم الطبائع وتركيبها، والنباتات والحيوانات وروحانية هذه جميعها، كما اهتم بمعرفة علم الحروف والأسماء وعلوم السيمياء[*] والسحر والطلاسم والأوفاق[**][٢].

وممـــا لا شك فيه أن الجيلي لم يكن يحصـّــل جميع هذه العلوم والفنون نتيجة تلقيـــن مـــن أســـاتذته وشـــيوخه لشموليتها وتعدد أنواعها، ولا يستند إلى العقل بأدلته وبراهيـــنه كـــي يصل إليها، إنما هي نتيجة كشف روحي في ساعة من ساعات الوجد التي يفنى فيها الصوفي عما يحيط به في العالم الخارجي، فيحصـّل منها ما لا يقدر أهل الفكـــر والنظر على تحصيله مدى الدهر، وهذا ما يبين لنا مدى الاستعداد الروحي لدى

---

(١) الجيلـــي، شرح رسالة الإسفار عن رسالة الأنوار لابن عربي، الفيحاء، دمشق، ١٣٤٨هــ/ ١٩٢٩م، ص ٣١.

(*) السيمياء هي الكيمياء قديماً.

(**) الأوفـــاق، فمفـــردها الوِفق: يقول الجيلي: إنما سمي وفقاً لحصول الموافقة الكلية فيه وصفاً وعـــدداً واطلاعاً وقطراً ومناسبة للمطلوب وللوقت والشرف، والاسم الناظر في ذلك الأمر، فإذا اجتمع ذلك كله سمي الوفق وفقاً. (الجيلي، المصدر السابق، ص ٥).

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢٣، ص أ.

الصـــوفية لتحقيق ثقافة واسعة شاملة في شتى الألوان والفنون، ذلك بفضل ما يتحقق به الصـــوفي من رياضات روحية ومجاهدات بدنية تصل بها نفسه إلى حالة الصفاء فتأخذ مـــا يتكشـــف لها من الحقائق العلمية والإلهية في حضرة الذات الإلهية، ومن هنا كانت الثقافة الصوفية شاملة للأمور الدينية والعلمية والأدبية وغيرها.

أمـــا ثقافـــته الصـــوفية وتكوينه الروحي فقد كان أهم جانب من جوانب ثقافته الواســعة الخصبة، وكان لابن عربي أكبر الأثر في ذلك، فقد أفاد الجيلي من الاطلاع علـــى كتبه ومؤلفاته، وعرف علومه وشرح بعض قضاياها، وتابع خطواته فجمع بين الحقـــيقة والشريعة واقتفى آثاره في كثير من العلوم والمسائل التي عالجها ذوقاً وكشفاً وإلهامـــاً ووهـــباً، كل ذلك بفضل توجيه شيخه الجبرتي كما سبقت الإشارة إذ كان على صـــلة بمدرسة ابن عربي، وداعياً إلى مذهبه ومنتمياً إلى نحلته، وهذا ما بدا من اهتمام الشـــيخ الجبرتـــي نفســـه بكتاب فصوص الحكم لابن عربي واعتباره مصدراً هاماً من مصـــادر التصـــوف الضـــرورية، حتى صار من لا يحصل على نسخة من الفصوص تنقص منزلته عنده[1].

ورغم إفادة الجيلي من ابن عربي واتفاقه معه في بعض الآراء، إلاّ أنه يختلف معه حول بعض القضايا: كقضية العلم والمعلوم، وقضية الجبر والاختيار وخلافه، وقد بـــنى على ذلك كله نظريات في المعرفة والوجود، وأخرى في الفناء والبقاء وكذلك في الـــثواب والعقـــاب وغيرها من النظريات، وهو في تناوله لكل هذه النظريات والآراء يســـتند إلـــى الكتاب والسنة دون إعمال فكر وبحث وتدقيق. وقد أخبر عن تأليفه لكتابه الإنســـان الكـــامل فقال: "وكنت قد أسست الكتاب على الكشف الصّريح، وأيدت مسائله بالخـــبر الصـــحيـــح..."[2] ولكـــنه خطر له خاطر بتركه إجلالاً لمسائل التحقيق فشتته ومـــزقـــه إلى أن جـــاءه الأمر الإلهي بإبرازه فقـــال: فأمرني الحـــق الآن بإبـــرازه بيـــن تصريحـــه وألغازه ووعدني بعموم الانتفاع فقلت طوعاً للأمر المطاع... وابتدأت فـــــي تألـــيفه متكلاً على الحق في تعريفه، فها أنا ذا أكرع من دنّه القديم بكأس إسمه

---

(١) الشوكاني، البدر الطالع، الجزء الأول، ص ١٣٩.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، المقدمة، ص ٤.

العلـيم في قوابل أهل الإيمان والتسليم خمرة مرضعة من الحي الكريم..."[1] وفي قوله شعراً:

خـذوا يا ندامى من حباب دنانها　　أمانـي آمـال تجل وتعظم
ولا تهملـوا بالله قـدر جنابهـا　　فما حـظ مـن فاتته إلاّ التندم
ليهن أخلاّئي الذين حظـوا بهـا　　عليهـم سلامي والسلام مسلم[2]

فهـذه الدعوة الصريحة من الجيلي للأخذ عن الذات الإلهية مباشرة وعدم إهمال جنابها وعظمـتها دلالة واضحة على موقفه الصوفي الخالص من كل شوائب الفكر الشخصي والعقل البشري، بل إرادة إلهية ووهب إلهي لمن هم أهل لذلك الأمر. فهو إذن ولو أنه عرف الفلاسفة اليونان وأفكارهم وعرف مقدارهم إلا أنه لم يقم مذهباً فلسفياً قائماً على أسـس ومـبادئ فلسـفية لأنه انطلق في علمه الصوفي من تعليم الكتاب والسنة والفقه والحديـث وعلم الكلام بل ومجموع العلوم الإسلامية التي يقوم عليها الإسلام، وطريقه في ذلك كله الكشف والذوق والوجدان حيث يقول: "فإنه لما كان كمال الإنسان في العلم بـالله وفضـله على جنسه بقدر ما اكتسب من فحواه، وكانت معارف التحقيق المنوطة بالإلهام والتوفيق حرماً آمناً يُتخطف الناس من حوله بالموانع والتعويق، ققارها محفوفة بالغلطات والتزليق، بحارها مشوبة بالهلكات والتغريق، صراطها أدق من الشعر الدقيق وأقطـع مـن لسان الحسام الرقيق، لا يكاد المسافر أن يهتدي فيها إلى سواء الطريق، الفـت كـتاباً..."[3] فالعلم عنده إذن ليس من قبيل الوضع الإنساني إنما هو علم رباني صعب الوصول إلاّ لمن خصه الله به وأكرمه بتلقيه.

ولعـل ما يثبت ثقافته الصوفية الواسعة وعلمه الإلهي قوله منبهاً على الأصول التـي بـنى علـيها كتابه الإنسان الكامل ومحذراً من الوقوع في الخطأ بحقه فقال: "ثم ألتمس من الناظر في هذا الكتاب بعد أن أعلمه أني ما وضعت شيئاً في هذا الكتاب إلاّ وهـو مؤيـد بكتاب الله أو سنة رسوله الله ﷺ أنه إذا لاح له شيء من كلامي بخلاف

---

(1) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص٥.

(3) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٤ – ٥.

الكتاب والسنة فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه لا من حيث مُرادي الذي وضعت الكلام لأجلـه، فليتوقف عن العمل به مع التسليم إلى أن يفتح الله عليه بمعرفته ويحصل له شـاهد ذلـك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيّه... فإن من أنكر شيئاً من علمنا هذا حُرِم الوصـول إليه ما دام منكراً ولا سبيل إلى غير ذلك، بل ويخشى عليه حرمان الوصول إلـى ذلـك مطلقاً بالإنكار أول وهلة، ولا طريق له إلا الإيمان والتسليم. واعلم أن كل علـم لا يؤيـده الكتاب والسنة فهو ضلال لأجل ما لا تجد أنت له ما يؤيده، فقد يكون العلم في نفسه مؤيداً بالكتاب والسنة، ولكن قلة استعدادك منعتك من فهمه، فلن تستطيع أن تتناوله بهمتـك من محلـه فتظن أنه غيـر مؤيد بالكتاب والسنة. فالطريق في هذا التسـليم وعـدم العمـل به من غير إنكار إلى أن يأخذ الله بيدك إليه، لأن كل علم يرد عليك لا يخلو من ثلاثة أوجه: الوجه الأول المكالمة، وهو ما يرد على قلبك من طريق الخاطر الرباني والملكي فهذا لا سبيل إلى رده... وعلامة مكالمة الحق تعالى لعباده أن يعلم السامع بالضرورة أنه كلام الله تعالى وأن يكون سماعه له بكليته وأن لا يقيد بجهة دون غيرها..."[1].

ويدعـو الجيلي في كل ما حققه من العلوم إلى التكتم في إظهار المعرفة الإلهية عـند أهـل الخصوص خوفاً من جهل الجاهلين على حرماتها وتنزيه الذات عن التشبه بها أو التحقق بما لها من الإتصاف بالأحدية فيقول:

وأقمـت فوق الكنز منك جدارها   كي لا يشاهـد جاهـل حرماتها
هذي الأمانـة كن بها نعم الأمين   ولا تدَعْ أسرارهـا لوُشاتهـا[2]

لذلـك يعمد إلى الرمز والإشارة دون التصريح في العبارة، فأسلوبه الرمزي دليل ثقافته الواسـعة في اقتناص الألفاظ والعبارات، فيخفي به معالم مذهبه وعلومه حتى لاينكشف إلا لأهلـه. لذلـك يشـيـر إلى موقفه هذا بقوله: "واعلم أني رمزت في ذلك التعقل حقـائق معانـي تلـك الأسماء والصفات وهكذا أفعل معك في جميع ما سيأتي في هذا القسـم، فـإن تحـته أسـرار كثيرة نبهتك عليها بهذه الكلمات إن كنت من أهلها والله

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزاء الأول، ص.ص ٥ – ٦.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٣٠ – ٣١، (صبيح)، ص ٢٦.

الموفــق"[١] لذلــك تصــعب قراءة كتبه وحل ألغازها ورموزها على من ليس له إلمام بمصــطلحات الجيلــي وغــيره من الصوفية، وهذا ما يبين مقدرته على إخفاء معانيه واعتماد اصطلاحات القوم بالتلميح والتلويح دون التصريح فيقول:

لــي فــي الغــرام عجائـــب ... وأنا وربك ذو العجائـــــب...
رمــــزي الذي لــي في الهوى ... أعيــــا قــــراءة كـــل كاتب
أظهرتــــــه بعبـــــــارة ... دقـــت فلـــم تُفهـم لصائب
عرّضتـــــه، لوّحتـــــــه ... صرّحتـــه بيـــن الحبائب...
أبديتـــــه وكتمتــــــه ... والله عن كـــل الحبائـــب...
فافهـــم مقالـــة ناصـــح ... أهـــدى إليـــك التّبْر ذائب[٢]

وقــد ردّ عــنه النابلســي كل تهمة ودفع عنه كل تقصير في التعبير عن الحقيقة بكامل صــورتها فــي كتابه هذا فقال رداً على من انتقد الشيخ من شراحه ومنهم الشيخ أحمد القشاشــي المدنــي شــارح الإنسان الكامل فقال: "لما كان كتاب الإنسان الكامل للشيخ الإمــام والعــارف والمحقــق الهمام عبد الكريم الجيلي كتاباً جليلاً ومؤلفاً حافلاً جميلاً تتمــتع به أرباب الحقايق والعرفان وتسرح به في ميادين أولو الكمال في مرتبة الشهود والعــيان، وإنما تصعب معانيه على المقتصد على علوم الشرايع الظاهرة أحكام البيان مــن فقهــاء الــزمان وعلماء الوقت والأوان. فضلاً عن العوام الذيــن يتعلقون بعلوم الحقــايق وهــم بعــــد لا يعرفون علم الشريعة ولا علم الطريقة، ولما كان الكتــاب المذكــور... اعترض في هــذا الباب على المصنف قدس سره كمال الاعتراض وذمه بكمــال الذم من غيــر أن يبيــن مــا له في ذلك من الاعتــراض. فجذبتنــي الغيرة الإلهــية والحمــية الإسلامية إلى بيــان ذلك على الوجه الشرعي والطريــق المرعي لــيكون كشــفاً لمقصود المصنف لمؤلفه حيث خفي على الناس وتحرك به من النفوس

---

(١) الجيلــي، كتاب النقطة وهو الجزء الأول من كتابه حقيقة الحقائق، مخطوط، مكتبة الأوقاف العامة، بغداد، رقم ١٠٣٨/٢٣، ورقة ١٩، ص أ.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، المقدمة، ص.ص ١١ – ١٢.

الوسواس... وسميته الكشف والبيان في أسرار الأديان من كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان"[١].

وجملــة القول إن ثقافة الجيلي كما تبدو لنا واسعة شاملة، متعددة الجوانب، مما يجعله من كبار الصوفية الذين نشأوا في ظل شيخه الجبرتي لمدة تسعة وعشرون عاماً قضـاها في مدرسة خاصة بالجبرتي أقامها على أفكار ابن عربي، وروّجت له في بلاد اليمــن خاصة في مدينة زبيد، وكان الجيلي كما بيّنّا قد ارتبط بهذا الرجل ارتباطاً قوياً، إذ أنه احتضن أنصار ابن عربي في اليمن كالرداد والمزجاجي وغيرهم[٢]. وقد عُرف الجيلــي آنذاك كواحد من أتباع هذه المدرسة الصوفية بل لقد اعتبره الأهدل من ندماء الشـيخ الجبرتي فنال الجيلي بذلك حظه من حملة الفقهاء على الصوفية بعد ذلك، يقول عــنه الأهــدل[*]: هــو أهلكهم في هذا البحر[٣] (يعني القول بالحلول) كما اعتبر كتاب (الإنسان الكامل) دستور المتصوفين[٤].

أما عن طبيعة العصر الذي عاش فيه، فقد بينّا أن مولده كان في عصر الدولة الجلائــرية التركمانــية بالعراق حيث تميز بطابع الاضطراب وعدم الاستقرار، ولكن الجيلــي باســتقراره بعد ذلك في زبيد وفراغه من السياحات العديدة التي قام بها متنقلاً بين مختلف البلدان الإسلامية حيث كان للصوفية مكانة مرموقة عند الحكام، فكان عهد الدولة الرسولية "وكان ملوك بني رسول يقربون الصوفية إليهم، فقد كان الملك المجاهد

---

(١) النابلســي (عــبد الغني)، كتاب الكشف والبيان في أسرار الأديان، من كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، مخطوط، مكتبة برلين. Bibliotheca, Regia Berolinensis,. 820.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، ص ٨٥ وما بعدها.

(*) الأهــدل: بــدر الدين عبد الرحمن بن حسين الأهدل من علماء اليمن المشهورين ومن أشد أعــداء الصــوفية خاصــة أتباع ابن عربي (عباس العزاوي / ابن عربي وغلاة الصوفية الكتاب التذكاري لابن عربي، ص ١٤٦).

(٣) زيــدان (يوســف)، الفكر الصوفي، ص ٤٢. (انظر عبد الله الحبشي، الصوفية والفقهاء في اليمن، صنعاء، ١٩٧٦).

(٤) المرجع السابق، ص ٤٢.

يعتقد في الشيخ الجبرتي ويحسن الظن به"[١] وقد بلغ من تقريب الملك الناصر للصوفية أن أصـــبح لهـــم نفـــوذ على الفقهاء وغيرهم "فكان نفوذ الدولة الصوفية في تلك الفترة المرتبة الثانية بعد سلطة بني رسول مباشرة"[٢].

يتبين لنا أن هذا العصر حقق فيه الصوفية مكانة مرموقة لدى الحكام ساعدتهم على ممارسة حياتهم بحرية كاملة وكانت مناخاً ملائماً لممارسة الحياة الفكرية والعلمية بالنســبة لهــم. "فقــد توسع الصوفية في إظهار شعاراتهم، وعُقدت السماعات في أكثر مســاجد زبيد دون أي اعتراض من قبل الدولة"[٣]. ورافق ذلك انتشار كتب ابن عربي وأصــبحت تتداول في الأسواق وتُشرى، كما فتحت أبواب زبيد أمام الصوفية الوافدين إليها من شتى البلدان في صورة دراويش وزهاد متنسكين[٤].

وهكذا فإن هذا المناخ الصوفي الهادئ في ظل حكم بني رسول في مدينة زبيد كـــان من الأسباب القوية التي جعلت الجيلي يفضل الاستقرار في هذه المدينة اليمنية[٥] حيــث عـــاش فـــيها ممارســـاً لنشاطه العملي والفكري بحرية بعيداً عن الاضطراب والفوضى.

وفـــاتــــه:

أمـــا عـــن وفاة الجيلي، فقد اختلفت الروايات في تحديد الزمان والمكان، فعلى حيـــن يذكـــر الحاج خليفة[٦] أنه توفي بعد سنة ٨٠٥ هجرية (١٤٠٢م) نرى صاحب معجم المطبوعات العربية والمعرّبة[٧] يجعلها في نفس السنة أي ٨٠٥هـــ، ولا يستبعد أن يكون قد نقل من الكشف بتحريـــف، نجـــد البغدادي[٨] يذكر أنه توفي سنة ٨٢٠هـــ

---

(١) زيدان (يوسف)، الفكر الصوفي، ص ٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤١.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٦) حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ١٥٢٥.

(٧) سركيس (يوسف)، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ص ٧٢٨.

(٨) البغدادي (إسماعيل باشا)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين، الجزء الخامس، ص ٣١٣.

(١٤١٧م) ويلتقـــي معه نيكلسون[١] حول هذا التاريخ كما يتفق معه جولدتسيهر[٢] الذي حصــرها مــا بيـــن ســنة ٨١١هــــ و ٨٢٠هـــ، بينما يؤكد كل من بروكلمان[٣] وماســينيون[٤] علـــى أنهـــا كانت سنة ٨٣٢هــــ. كما تؤكد مراجع أخرى هذا التاريخ أيضاً[٥] أي سنة ٨٣٢هــ (١٤٢٨م).

يتضح لنا أنه من الصعوبة بمكان الجزم بأحد هذه التواريخ، فوفاته لا يمكن أن تكـــون سنة ٨٠٥هــ ولا ما يقاربها من السنين كما رأى حاجي خليفة. وذلك لأنه ورد فـــي كتابه الموســـوم "بحقيقـــة اليقيـــن وزلفة التمكين أنه فرغ من تأليفه سنة ٨١٥هــ (١٤١٢م). كذلــك فإن ما استند إليه كل من بروكلمان وماسينيون من تحديد سنة وفاته ســنة ٨٣٢هـــ هو وجود الرخامة القديمة المثبتة فوق باب القبة التي دفن فيها الجيلي، فقـــد تآكلـــت بفعل الزمن، لكن الباقي منها يدل على أنه لم يتوفَ في أي من التواريخ الـــواردة سوى التاريخ الذي حدداه، وهو سنة ٨٣٢هـــ حيث وردت الكتابة هكذا: "هذا مـــرقد الشـــريف العالم العارف (الـــ) رباني والغوث الصمداني الجامع للمعاني الملقب مـــن الله بمحـــي الدين الثاني[*] السيد الأجل الشيخ عبد الكريم قدس الله سره... وكان انـــتقاله في شهور سنة إثنتين و...[**] بعد الهجرة، فعلى هذا وجب أن إثنين في مرتبة الآحـــاد مـــن تاريخ سنة وفاته. ولا ينطبق ذلك إلا على الرقم ٨٣٢هـــ ويكون عمره آنذاك خمساً وستين سنة.

---

(١) نيكلسون، دائرة المعارف الإسلامية، مادة الإنسان الكامل، الجزء الخامس، ص ٦٧.

(٢) جولدتسيهر، Encyclopedia of Islam, vol.. I P. 46.

(٣) Brockelmann, Geishte Der Arabishem Letiratur, V. 11, P. 284.

(٤) ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١١.

(٥) فهرس المؤلفين بالظاهرية، (خ)، كتبخانة ولي الدين، ٩١. البغدادي، أيضاح المكنون، ج١، ص ٧٩، ٤١٢، ج٢، ص ١٤٨، ٣٨٨، ٦٨١.

(*) إمـــا أن يكـــون المراد بمحي الدين الأول هو عبد القادر الجيلاني أو الشيخ محي الدين بن عربي.

(**) كلمتين ساقطتين.

أما من حيث المكان فقد حُددت بغداد مقراً لذلك لوجود قبر له هناك يزار، وهو فـي الـزقاق الجنوبي المسمى بطرف جحى فتحي والمرقم ١٩٧، المتفرع من شارع السـلطان علـي، وحوله مسجد قريـب من مسجد السلطان، ولم يبق منه اليوم سوى القبر[١]. وقد حاولت بعض الدراسات عن عبد الكريم الجيلي أن تحدد المكان الذي دُفن فـيه الجيلـي وهو مدينة زبيد[٢]، وينقل صاحب كتاب (الصوفية والفقهاء في اليمن)[٣] عـن مخطوط للأهدل عنوانه (تحفة الزمن بذكر سادات اليمن) أن الجيلي من الوافدين على اليمن... وأنه توفي بمدينة زبيد سنة ٨٢٦ هجرية[٤]، ومما يراه في هذا الشأن أن الأهدل المتوفي سنة ٨٥٥هـ أقرب إلى الجيلي بحكم المعاصرة، وقد كان على خلاف عقـائدي كبـير مع الجيلي وغيره من صوفية اليمن – أتباع مدرسة الجبرتي – فيكون تـاريخ وفاتـه على حسب ما أثبته الأهدل هو أقرب إلى الصحة، كذلك الأمر بالنسبة لوفاته، والتي كانت بزبيد وليس في بغداد كما بينا سابقاً، ووجود قبره فيها ليس إلا من باب التكريم والتبرّك بالشيخ عبد الكريم الجيلي على حد قول الباحث.

نخلـص ممـا سبق إلى أن مولد الجيلي كان ببغداد كما جاء في رسالته "قاب قوسـين وملتقى الناموسين"[*] وذلك سنة ٧٦٧هـ كما جاء في قصيدته العينية، ووفاته كانـت بزبـيد اليمن سنة ٨٢٦هـ.. فيكون بذلك قد عاش ما يقارب التسع والخمسون سنة[٥].

مؤلفاتـه وخصائصهـا:

تنفرد مؤلفات الجيلي ومصنفاته على كثرتها وتنوع موضوعاتها وتعدد مسائلها بخصـائص معيـنة تمـيزه عن غيره، وأوضح هذه الخصائص العامة عنده استغلاق

---

(١) الألوسي، (محمد شكري)، مساجد دار السلام، بغداد، (مخطوط لا رقم له).

(٢) انظر يوسف زيدان، الفكر الصوفي، ص ٢٢.

(٣) الحبشي (عبد الله)، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٤) انظر يوسف زيدان، مرجع سابق، ص ٢٢.

(*) ورد ذكرها حيث يثبت نسبه بأنه: الكيلاني نسباً والبغدادي أصلاً كما وردت في هذا البحث عن حياته وأصله.

(٥) زيدان (يوسف)، مرجع سابق، ص ٢٣.

العبارة والتزامه بالرمزية الدقيقة واستخدامه الإشارة، كل ذلك صوناً لعلومه من الانتشار، وحفظاً لأسراره من أن تذاع، وذلك جرياً على عادة الصوفية من أن تذاع علومهم بين غير أهلها فتُفهم على غير مرادها. وقد أخبرَ عن نفسه أنه أحجم عن تأليف كتابه الإنسان الكامل لِمَا لمسه من إجلالٍ لمسائل التحقيق وتقصيره عن الإحاطة بها لعدم دقته في هذا الأمر، إلى أن أتاه الأمر الرباني بإخراج ذلك الكتاب فقال "بعد أن شرعت في التأليف وأخذت في البيان والتعريف خطر فيّ الخاطر أن أترك هذا الأمر الخاطر إجلالاً لمسائل التحقيق وإقلالاً لما أوتيت من التدقيق... فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه وألغازه..."(١).

ويحرص الجيلي على استخدام المصطلح الصوفي كأداة في التعبير، وهو مصطلح غامض رمزي لا دلالة له إلا عند من تعارف عليه، ولا نصيب للقارئ العادي به، إذ يستوجب فهم ذلك اللجوء إلى كتب المصطلحات التي تواضع عليها الصوفية لمعرفة مقصودهم منها ومواقعها في الكلام لدى قائلها، وفي ذلك قوله: "ولا بدَّ لنا من التنزل في الكلام على قدر العبارة المصطلحة عند الصوفية ونجعل موضع الحاجة فيها موشحاً بين الكلام ليسهل فهمه على الناظر فيه. وسأنبه على أسرار لم يضعها واضع علم في كتاب... مُوضحاً به ألغاز الموجود، كاشفاً به الرمز المعقود، سالكاً في ذلك طريقة بين الكتم والإفشاء، مترجماً به عن النثر والإنشاء، فليتأمل الناظر فيه كل التأمل، فمن المعاني ما لا يُفهم إلا لغزاً أو إشارة، فلو ذكر مصرّحاً لحال الفهم به عن محله إلى خلافه فيمتنع بذلك حصول المطلوب وهذه نكتة كثيرة الوقوع(٢). ويضرب لذلك مثلاً من القرآن الكريم في قوله تعالى قائلاً: ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وحملناه على ذات ألواح ودُسُر﴾(٣) لحصل منه أن ثمّ سفينة غير المذكورة ليست بذات ألواح ودسر"(٤) وهذا ما يدل على مدى تأثر علوم الصوفية بالقرآن الكريم والسير على نهجه من الرمز والإشارة وذلك كي يتدبّر القارئ فهمه ويعيه ولا يأخذه على

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، المقدمة، ص ٤.

(٢) المصدر السابق، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥.

(٣) سورة القمر، الآية: ١٣ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥.

ظاهـره فقـط. وقد التزم الجيلي هذا الطريق ونبّه من الإنكار عليه ذلك بل طلب من قارئه إذا تعسّر فهمه لعلومه التسليم والإيمان فقط ولذلك قال: "من أنكر شيئاً من علمنا هـذا حُرم الوصول إليه ما دام منكراً ولا سبيل إلى غير ذلك، بل ويخشى عليه حرمان الوصـول إلى ذلك مطلقاً بالإنكار أول وهلة ولا طريق إلا بالإيمان والتسليم"[١] وحسبنا أن نذكر بعض الشواهد على هذا الانغلاق في العبارة ما قاله الجيلي: "(الشيء) يقتضي الجمع، (والأنموذج) يقتضي العزّة، (والرقيم) يقتضي الذلّة، وكل من هؤلاء مستقل في عالمه، سابح في فلكه، فمتى خلعت على الأنموذج شيئاً من صفات الرقيم انخرم قانون الأنمـوذج علـيك، ومتى كسوت الرقيم شيئاً من حلل الأنموذج لم تره فيه لظهوره بما لـيس له، ومتى نسبت الذات إلى أحد منهما ولم تنسبه إلى الآخر... ونعني بالرقيم هنا: العبد، وبالأنموذج قطب العجائب وفلك الغرائب..."[٢].

كذلـك فـإن كثيراً من المعاني ما لا يُفهم إلا لغزاً أو رمزاً أو إشارة منعاً لأي التـباس في فهمها لدى العامة كقوله: "اعلم أنه لما نظر الله تعالى في القدم إلى الياقوتة الموجـودة فـي العدم كان لهذا البحر نور ذلك الياقوت وبهجته... فلما صارت الياقوتة مـاء صـار البحر ظلمة وضياء، فلما مرج البحرين يلتقيان جعل الله بينهما ماء الحياة بـرزخاً لا يبغـيان..."[٣] ويفسـر لنا الجيلي قوله هذا مشيراً إلى معنى ماء الحياة وما يرمـز بـه إلـيه بقوله: "اعلم أن عين الحياة مظهر الحقيقة الذاتية في هذا الوجود[٤]، ويـزيد علـى ذلك ما يشير بـه إلى مـدى استخدامه للإشارات والرموز وهدفه من وراء ذلـك بقولـه: "فـافهم هـذه الإشارات، وفك رموز هذه العبارات، ولا تطلب الأمـر إلا مـن عينك بعد خروجك من إنيتك، لعلك تفوز بدرجة ﴿أحياء عند ربهم يرزقون﴾[٥]"[٦].

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥.
(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١١.
(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥.
(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٨.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩م.
(٦) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٧٩.

كمـــا أن عبارة الجيلي في كثير من مؤلفاته تحتمل معنى الظاهر والباطن حيث أن كلامــه يحــتمل الوجهيْن ويتضمن المعنيين، وذلك بلغة مرموز به إلى حقائق إلهية وأمور روحانية تتعلق بحقائق الحياة الصوفية وما تقوم عليه من مجاهدات ورياضات. كمـــا يــدل علـــى ما تنطوي عليه عبارات الصوفية من معانٍ مستورة باطنة وأخرى ظاهـــرة واضحة، ويتمثل في قوله: "فافهم هذه الإشارات، واعرف هذه العبارات، فليس الأمـــر على ظاهره، والله محيط بأوله وآخره"[1]. ولهذا جاءت الدعوة بعدم أخذ رموز الصـــوفية على ظاهرها، بل على ما تنطوي عليه من معاني تشير إلى حالات وجدانية خاصـــة عندهم، ولهذا عمد الجيلي إلى التأويل في العبارة، فيحمّلها من المعاني ما يتفق ومـــنطق مذهـــبه مســـتخدماً في ذلك الإشارة والرمز. وقد عبر عن ذلك بتأويله لقوله تعـــالى: ﴿والطـــور﴾[2]، ﴿وكـــتاب مسطور﴾[3]، ﴿في رقٍّ منشور﴾[4]، ﴿والبيت المعمور﴾[5]، ﴿والسقف المرفوع﴾[6]، ﴿والبحر المسجور﴾[7]. فقد نبه في تأويله إلى مـــا يـــنطوي عليه من المعنى المتعارف عليه لدى الصوفية لذا يقول: "لا تكتف بظاهر اللفـــظ، بـــل أطلـــب مـــا وراء ذلك بما أنبأنا عليه من الإشارات، وأومأنا إليه بلطيف العـــبارات، واعلم أن جميع هذه العبارات المعتمد على ظواهرها في قول أهل الشرائع فأنـــت المراد بها في باطن الأمر، فأنيتك هي الحاوية لجميع تلك العبارات... واعلم أن المـــراد بالطور نفسك، قال تعالى: وناديناه من جانب الطور الأيمن أي جانب النفس... فاعلم أن هذا الكتاب المسطور هو الوجود المطلق على تفاريعه وأقسامه..."[8] ذلك هو أسلوب الجيلي في أغلب مؤلفاته وإن كان يميل في بعضها إلى الوضوح والمنهجية.

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص.ص ٧٦ – ٧٧.

(٢) سورة الطور، الآية: ١ ك.

(٣) سورة الطور، الآية: ٢ ك.

(٤) سورة الطور، الآية: ٣ ك.

(٥) سورة الطور، الآية: ٤ ك.

(٦) سورة الطور، الآية: ٥ ك.

(٧) سورة الطور، الآية: ٦ ك.

(٨) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٩١ – ٩٢.

أمـــا أهـــم خصائص التصوف عند الجيلي فهي أن التصوف قائم على الذوق. ويعتمد الجيلي إلى الجمع بين الذوق والنقل والعقل في آن معاً. فيجمع بذلك بين عالمي الحقــيقة والشــريعة، ويؤيد هذا بقوله: "فاستخرت الله تعالى... في وضع كتاب ظاهر التحقــيق، باهــر التدقيق، مبنياً على الكشف الصريح، مؤيداً بالكتاب والخبر الصحيح، ومفهومـــاً بقرائـــن الـــنقل ووسائط العقل الرجيح"[١]. ذلك أن الصوفي يتكلم عن معانٍ يشـــاهدها بعين بصيرته لانفتاح القلب لنور المعرفة، وتغمض على صاحب النظر لأن عين البصر لا تدرك إلا ما ظهر، لهذا لا يمكن أخذ عباراتهم بظواهرها، بل لا بد من تذوقها حتى يمكن فهم المراد منها وخوفاً من أن تحمل العبارة على غير محمولها، وقد نــبّه الجيلي إلى هذا كله في جميع كتبه محذراً من أخذ العبارة بظواهرها، ملفتاً إلى ما تنطوي عليه من الأسرار الإلهية والخواطر الربانية.

أمـــا بشأن مؤلفات الجيلي، فقد تناول بعض المترجمين له ذكر بعض مصنفاته، لكـــن لـــيس ثمة ثبت واحد منها يعد كاملاً، ولعل ما جاء في "هدية العارفين للبغدادي" يعتــبر أشــملها، فهـــو يذكر ما يقارب العشرين مصنفاً، ومع هذا لم يفِ بالغرض كما يجــب. كمـــا حـــاول باحث آخر وهو بروكلمان[٢] أن يضع ثبتاً كاملاً شاملاً في كتابه "تاريخ الأدب العربي" حيث أحصى عدداً لا يستهان به من تلك المؤلفات.

كمـــا نُسب إليه مصنفات تبين أنها منحولة عليه وليست من وضعه وتأليفه، وقد حدث خلط بين بعض مصنفاته الخاصة به ومؤلفات الشيخ عبد القادر الجيلاني.

وتصـــنيفنا لمؤلفات الجيلي قائماً على التمييز بينها من حيث موضوعاتها، وما تتضـــمنه مـــن آراء وأفكار، فمن مصنفاته ما يشتمل على تصوفه النظري القائم على مذهـــبه فـــي وحـــدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية. مثل الإنسان الكامل والكمالات الإلهية وقطب العجائب.

والمجموعـــة الثانـــية يعرض فيها لآداب السلوك ورياضاته العملية مثل رسالة أربعون موطن وغنية أرباب السماع.

---

(١) الجيلي، غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع، ورقة ٢، ص.ص أ – ب.

(٢) Brockelmann, G: II supp., II/283–284.

وتتــناول المجموعــة الثالــثة مصنفاته في علم الحروف والأسماء مثل كتاب: حقيقة الحقائق ويُضاف إليه كتب في علم السيمياء والطلسمات والفلك مثل كتاب (عيون الحقائق في كل ما يعلم من علم الطرائق).

ومؤلفات الجيلي التي كتبها والرسائل التي ألّفها تنطوي على كنوز علمية كثيرة وهي ما زالت في أغلبها مخطوطة ومنتشرة في شتى مكتبات العالم لم تطبع ولم تحقق وهي:

١- الإنسان الكامل في معرفــة الأواخــر والأوائــل:

وهــو أجــلّ كتــبه المعــروفة، وأشــهرها، بل من أشهر كتب الصوفية على الإطــلاق، تناول فيه شتى أمور التصوف وقضاياه مع ذكر مشاهداته الخاصة وتجاربه الشخصــية ومعارفه الروحية، مضمناً إياه الكثير من شعره، وقد كان شديد الاعتزاز به حيــث قــال: "هذا كتاب لم يأت بمثله الزمان ولم يسمح بشكله الأوان، فافهمه وتأمله، فالسعيد ابن السعيد من قرأه أو حصّله" "كما عرض فيه لفكرة الإنسان الكامل" يوجد له نسخ خطية كثيرة في شتى المكتبات، مع شروح عديدة عليه منها:

- شــرح عــبد الغنــي النابلسي: (كشف البيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكــامل وكــامل الإنسان)_ مخطوط، مكتبة برلين برقم ٨٠٢- وهي التي اعتمدنا عليها في البحث.
- شرح أحمد المدني الأنصاري (موضحات الحال على بعض مسموعات الدجال).
- كذلــك شــرح علــي زاده عــبد الباقي بن سعيد (ت ١١٥٩هـ) ذكره في هدية العارفين[1].
- ثــم شــرح الشيخ علي بن حجازي بن محمد البيومي (١١٠٨-١١٨٣هـ) ورد ذكره في الكتبخانة، الجزء الثاني، برقم ٩١-٩٢.
- مخطوط (المكتب الهندي بلندن، برقم ٦٦٧، ورقة١ ص أ).

---

(١) هدية العارفين، الجزء الأول، ص ٤٩٧.

٢- الكهـف والرقيـم:

الكهـف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم (أو الكهف والرقيم الكاشف عن أسرار بسم الله الرحمن الرحيم) وهو علم التحقيق، يشرح فيه أسرار البسملة.

ذكـره حاجـي خلـيفة[١]، وبـروكلمان[٢] والزركلي[٣]، طبع في القاهرة. وقد اعتمدنا نسخة خطية له لوجود تحريف في المطبوع وأخطاء، ولم يحقق.

٣- المناظـر الإلهيـة:

يذكـر فـيه الجيلي مائة منظر ومنظر من مشاهداته التي عاينها في الحضرة الإلهية، ويسميه أيضاً بإسم حقائق المناظر، كما له تسميتان أخريان: مناظر عليه إلهية (وكتاب الآفات) طبع في القاهرة سنة ١٣٨٢هـ.

٤-الكمـالات الإلهيـة:

الكمـالات الإلهية في الصفات المحمدية، جاء على ذكر هذا الاسم في الصفحة الأخـيرة مـن المناظر الإلهية إشارة إلى إنشائه، وقد فرغ من تأليفه سنة ٨٠٥ بمدينة زبيد في اليمن، توجد له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة برقم ٣٦٠/ ١٨٤٠٤[٤].

٥- حقيقة اليقين وزلفـة التمكيـن:

ورد هـذا الكـتاب تحت إسم آخر هو سبب الأسباب والكنز لمن أيقن واستفاد، توجد نسخة بهذا الاسم في مكتبة الأوقاف ببغداد تحت رقم ٦٤٩١. وقد فرغ من تأليفه سـنة ٨١٥ هجـرية. له نسخ عديدة منها في دار الكتب المصرية، ومكتبة البلدية في الإسـكندرية، وفـي المكتبة الخالدية بالقدس، مكتبة الأزهر بالقاهرة برقم ٩٦٤، حليم برقم ٣٣٥٩٨ ضمن مجموعة رؤوف ولي الدين برقم ١٨٢٢[٥].

---

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، الجزء الثالث، ص ١٨٥.

(٢) Brockelmann, G: 11 supp., 11/283–284.

(٣) الزركلي، الأعلام، الجزء الخامس، ص ١٣٢.

(٤) حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ١٦٥٠.

(٥) هدية العارفين، ص.ص ٦١٠ – ٦١١، بروكلمان، Brock, II Supp. 11 P.P 283 - 274

٦- غنيـــة أربــاب السمـــاع:

غنــية أربــاب الســماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع. تناول فيه الآداب الصــوفية، تــم تألــيفه بالقاهرة سنة ٨٠٣هـــ. له نسخ خطية عديدة منها واحدة بخط المؤلف في دار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٠ تصوف.

٧- رسالـــة أربعـــون موطـــن:

صــنّفها فــي معــرفة الطــريق الصوفي الصحيح من حيث أحواله ومقاماته ومجاهداته. توجد له نسخة مخطوطة ضمن مجموعة في دار الكتب المصرية بالقاهرة برقم ١٧٢٧.

٨- السفر القريـــب نتيجة السفر الغريـــب:

توجد منه نسخة خطية ببرلين، وهي التي اعتمدنا عليها في البحث.

٩- الأسفار عن رسالـــة الأنـــوار:

هــو شــرح لرســالة الأنوار لابن عربي، يغلب عليه الجانب العلمي والطريق للســالكين ذكــره البغدادي بإسم الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأســرار للشــيخ الأكبر ولم يذكر بروكلمان هذا المؤلف للجيلي وإنما نسب إليه مؤلفاً آخــر هـــو الإســفار عن نتائج الأسفار. توجد نسخة واحدة في ليبزج، والحق أن هذا المؤلف هو لابن عربي.

١٠- حقيقـــة الحقـــائـــق:

حقــيقة الحقائق التي هي من وجه للحق ومن وجه للخلائق... يقوم هذا الكتاب على ثلاثين جزءاً لا يوجد منها سوى جزئين هما (كتاب النقطة) و (كتاب الألف) وهما الجزءان الأول والثاني مستقلان في علم الحروف. وقد فرغ من كتاب النقطة في ربيع الأول سنة ٨٠٥ في مؤخرة مسجد الجبرتي بزبيد.

١١- القصيـــدة الوحيـــدة:

ذكرها بروكلمان، وهي شرح لقصيدة صوفية مطلعها:

من ذاق طعم شراب القوم يدريه ... من دراه غدا بالروح يشريه[١]

---

(١) لم يشر إلى هذه القصيدة سوى بروكلمان تحت إسم القصيدة الوحيدة، ومنها نسخة في مكتبة الأوقــاف فــي بغــداد، كما ذكرها عماد عبد السلام رؤوف في مجلة الأقلام، عدد مارس، ١٩٧٠، ص ١٢٥.

توجد نسخة في مكتبة الأوقاف ببغداد (ضمن مجموعة برقم ٧٠٧٤).

١٢- منــزل المنــازل:

مــنزل المــنازل فــي سر التقربات بالفوائد والنوافل، وهو مؤلف في السلوك والرياضة العملية توجد نسخة في الآصفية بحيدر أباد الدكن.

١٣- شــرح أســرار الخلــوة:

ذكره بروكلمان في ثبته ولم يشر إلى مكان وجوده.

١٤- النــوادر العينيــة:

القصــيدة العينــية المعــروفة بإسم "النوادر العينية في البوادر الغيبية" قصيدة طويلة أنشأها في ٥٣٦ بيتاً. وفي نسخ ٥٤٠ بيتاً تناولت مراحل حياته الصوفية، ونالت شــهرة واسعة. أشار إليها بروكلمان بإسم (قصيدة الدرر) منها نسخة في كيمبردج بإسم (الــبوادر في النوادر) وفي الظاهرية نسخة تحت رقم ٦١٦٩ وهي التي اعتمدناها في عملــنا. وقــد شــرحها عــبد الغني النابلسي شرحاً وافياً بإسم (المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية).

١٥- شــرح مشكــلات الفتوحات المكيــة:

شــرح فيها مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقة من العلوم الكونية. وهــو شــرح للباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة من الفتوحات المكية لابن عربي، أورد فيها مصطلحات الصوفية لفهم أقوالهم.

ذكره في كتابه حقيقة الحقائق، توجد للمؤلف نسخة خطية بالظاهرية، ونسخة في مكتبة الأوقاف ببغداد وهي التي اعتمدنا عليها.

١٦- عقيــدة الأكابــر:

مقتبس من الأحزاب والصلوات.

١٧- عيــون الحقائــق:

عــيون الحقائق في كل ما يعلم من علم الطرائق، وهو مؤلف في علم السيمياء والكيمياء وعلوم السحر والطلاسم والفلك.

ذكره حاجي خليفة بإسم عيون الحقائق وكشف الطرائق.

١٨- الناموس الأعظم:

الناموس الأعظم والقاموس الأقدم، صنفه في أربعين جزءاً تدور حول معرفة قدر النبي ﷺ، ذكره في شرح الفتوحات، أغلب أجزائه مفقودة، والباقي ما زال مخطوطاً وكل جزء يعتبر كتاب مستقبل، ومن أجزائه:

- لوامع البرق الموهن في معنى ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن مخطوط، دار الكتب المصرية، وفي مكتبة جامعة كيمبردج ونسخة في مكتبة رامبور بالهند.
- روضات الواعظين.
- قاب قوسين وملتقى الناموسين: الجزء العاشر من تجزئة أربعين جزءاً، لا يزال مخطوط، دار الكتب المصرية ونسخة في المكتب الهندي بلندن.
- سر النور المتمكن في معنى قوله: المؤمن مرآة أخيه، له نسخ خطية في القاهرة، دار الكتب وتركيا عبد الباقي.
- شمس ظهرت لبدر، وهو كتاب بحكم المفقود.
- لسان القدر بنسيم السحر، الكتاب مطبوع، وله نسخة خطية في القاهرة يعود تاريخها إلى سنة ١١٣٥هـ اعتمدناها. وقد ورد إسم لبعض أجزائه في شرح الفتوحات. كما ذكره في مراتب الوجود مشيراً إلى الجزء الرابع بعد الأربعين وهو (شمس ظهرت لبدر)[١].

١٩- مراتب الوجود:

مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود، وهو من كتبه المتأخرة، أثبته بروكلمان في هذا الكتاب، يقسم الجيلي الوجود إلى أربعين مرتبة آخرها مرتبة الإنسان الكامل.

٢٠- كشف الغايات:

كشف الغايات شرح لكتاب التجليات... وهو شرح لكتاب التجليات لابن عربي لم يذكره سوى بروكلمان، توجد نسخة خطية ضمن مجموعة بالمكتبة الوطنية في

---

(١) هدية العارفين، ط طهران، ص.ص ٦١٠ – ٦١١.

باريس (Paris, ١, ١٨, ١٤) بعنوان كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات لمؤلف مجهول، لكنها قريبة الشبه بأسلوب الجيلي في شرح مشكلات الفتوحات المكية.

٢١- أمهـــات المعـــارف:

رســـالة صـــغيرة ضـــمن مجموعة حصر فيها أمهات العلوم والمعارف، منها نســـخة فـــي مكتبة الأزهر بالقاهرة، وهي رسائل ابن عربي كتبها تحت عنوان آخره- الإفادة لمن أراد الاستفادة- وقد وردت كمخطوط للجيلي.

٢٢- كتـــاب الغايـــات:

كـــتاب الغايـــات في معرفة الآيات والأحاديث المتشابهات... له نسخ مخطوطة ذكره البغدادي وبروكلمان، توجد نسخ منه في برلين وليبسك ورامبور.

٢٣- الخضـــم الزاهـــر والكنز الفاخـــر:

الخضـــم الزاخـــر والكـــنز الفاخر (في تفسير القرآن) أشار إليه في الكمالات الإلهية وفي حقيقة الحقائق، وذكر أنه ما زال كراريس بين يديه.

٢٤- الوجـــود المطلـــق:

الوجود المطلق المعروف بالواحد الأحد المعروف بالوجود الحق، أشار إليه في مراتب الوجود.

٢٥- مسامرة الحبيب ومسايرة الصحيـــب:

مســـامرة الحبيـــب ومســـايرة الصحيب، رسالة صغيرة ألفها الجيلي في آداب الصحبة ذكرها الجيلي في الإنسان الكامل، لا يوجد لها نسخ مطبوعة أو مخطوطة.

٢٦- إنســـان عيـــن الجـــود:

إنسان عين الجود ووجود عين الإنسان الموجود، ذكره في حقيقة الحقائق، كما جاء على ذكره في (شرح الفتوحات) وهو يتابع فيها ابن عربي في نظرته إلى الإنسان بأنه هو مثل الله، وقد ذكرها في الفتوحات، لا يوجد لها نسخ مطبوعة أو مخطوطة.

٢٧- جنة المعارف وغاية المريد والعـــارف:

هـــذا مـــن كتبه التي كتبها باللغة الفارسية، أشار إليه في الكمالات الإلهية بإسم (الحق تعالى).

٢٨- المملكـــة الربانيـــة:

المملكـــة الربانـــية المودعـــة في النشأة الإنسانية، ذكره في مراتب الوجود[١]، وحقيقة الحقائق[٢].

٢٩- قطـــب العجائـــب:

كـــتاب قطب العجائب وفلك الغرائب، ذكره الجيلي في الإنسان الكامل على أنه المفتاح لفهم الإنسان الكامل[٣]، لا يوجد له نسخة في أي مكتبة.

٣٠- مـــرآة العارفيـــن:

رســـالة قصيرة في مكتبة الأزهر ضمن ثلاث رسائل وردت تحت إسم الجيلي، وفيها يستشهد بأقوال لابن عربي.

٣١- منـــزل المنـــازل:

مـــنزل المنازل في سر التقربات بالفوائد والنوافل، يدور حول مبحث السلوك، له نسخة خطية بحيدر أباد.

٣٢- رسالـــة السبحـــات:

رسالة صغيرة ذكرها الجيلي في الإسفار عن رسالة الأنوار.

٣٣- كتاب بحـــر الحدوث والقدم وموج الوجود والعدم:

ذكره الجيلي في كتابه حقيقة الحقائق.

وهكـــذا يتبيـــن لنا أن تراث الجيلي هو كنز من المعارف والعلوم التي لم تحظ باهـــتمام المحققيـــن بعـــد وما زال أغلبها مخطوطاً. مع أنه خليق بالعناية، وجدير بكل رعايـــة لكشـــف جوانـــبه الغامضة ومعارفه الدفينة خدمة للتراث الصوفي الإسلامي، والمكتـــبة العربـــية وقـــد نسبت إليه كتب عديدة. وبعد البحث والتنقيب عنها تبين أنها منحولة عليه وتحمل أسماء مؤلفين آخرين.

---

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ١، ص ب.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢٤، ص ب.

(٣) الجيلـــي، ذكـــره فـــي الإنســـان الكامل، الجزء الأول على أنه مفتاح لكتابه الإنسان الكامل ومعرفة رموزه وألغازه.

- أثر مدرسة ابن عربي في تصوف الجيلي ومذهبـــه:

بعد أن عرضنا لشخصية الجيلي وخصائص عصره، وأعماله، فلنا أن نتساءل: إلـــى أي حدّ يمكن اعتبار الجيلي من المتأثرين بمدرسة ابن عربي والتابعين لخطواته، والممثلين لمذهبه أصدق تمثيل؟

الواقـــع أن الجيلـــي قد تابع خطوات ابن عربي ونسج على منواله في تصوره للوجـــود، فغدا مذهبه صورة مكملة لمذهب ابن عربي، فهو ينطلق من الحقائق الإلهية التي تتجلّى في الكون، والتي يدور عليها أمر الوجود. كما يرى في الوجود وحدة قائمة غـــير منفصلة هي من وجه حق ومن وجه خلق. وكذلك في مبحث الألوهية وما يُنسب إلـــيه مـــن الأسماء والصفات، حيث أن الذات لا تعرف إلا بإضافة الأسماء والصفات إلـــيها، وطريق ذلك هو الكشف الصوفي والتجريد، إذ لا سبيل إليه بالنظر العقلي. كما أن للألوهية عنده مفهوم خاص، فهي جميع حقائق الوجود التي هي أحكام المظاهر مع الظاهـــر، أعنـــي الحق والخلق، وبمعنى آخر الحقيقة التي تشمل جميع المراتب الإلهية والكونية، وتعطي كل ذي حق حقه من الوجود[1]، وهي أعلى مظاهر الذات.

والوجود كما يراه الجيلي هو الوجود المطلق، ولكنه عندما يخرج عن مطلقيته فإنـــه يمـــرّ بـــثلاث مراحل، فالمرحلة الأولى مرحلة الأحدية، والثانية مرحلة الهوية، والثالثة مرحلة الأنيّة.

مـــن هنا يتضح لنا مدى تأثر الجيلي بابن عربي، فهو يصرح بكل دقة وجلاء بمـــا أراد أن يعبّر عنه سابقوه من الصوفية الأولين، وهو وإن خضع لتأثير ابن عربي فـــي وحـــدة الوجود، فإنه استطاع أن يفصح بكل جرأة عن مكونات تلك المدرسة على نحـــو جديـــد، فعلى حين رأى ابن عربي أنه "إذا تملك المعرفة بالله أجزاء العارف من حيث هو مركب، فلا يبقى فيه جوهر منه إلا وقد حلّت فيه معرفة ربه، فهو عارف به بكـــل جـــزء منه..." جاء الجيلي ليوضّح مفهوم ذلك بعدد من الأمثلة والمشاهدات التي

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢٣.

عاناهــا، وهــو فــي زبيد، حيث تحول عقله النسبي المحدود باتحاده مع الحق، أي الله تعالى، إلى عقل مطلق كليّ، لا يحدّه زمان ولا مكان[١].

ورغم الخلاف بين الجيلي وابن عربي حول بعض القضايا فقد أفاد من أسلوبه، ونظــر إلــى الأشياء من زاوية مشابهة، وتحرك فكره في عين دائرة الأخيلة الصوفية التــي تحاول أن تظهر بالشكل المنطقي، فإذا كان الجيلي قد تابع ابن عربي في تصوره للوجــود وتحلــيله لفكــرة الوحــدة لهــذا الوجود، إلاّ أنه أكثر عمقاً منه، فلا يقع في متناقضات مثله، وإن كان سلَفه أكثر اختصاراً ووضوحاً وتنظيماً. وعلى ذلك فهو أدنى إلــى الأصــالة والابتكار من التقليد والمتابعة وإن كان الخلاف بينهما في الشكل لا في المضمون[٢].

فــيكون الجيلــي والحال كذلك صاحب مذهب في التصوف، ومذهبه قائم على الوحــدة الكاملة بين الحقائق الوجودية جميعها. وقد ترتب على هذه القضية الهامة في مذهــبه ودورهــا الفعّال قضية أخرى هامة، لعبت الدور الأكبر في تفصيلات مذهبه، وهــي فكرة "الإنسان الكامل" أو "الحقيقة المحمدية" فوحدة الوجود لدى الجيلي إذن هي نقطــة ابــتداء ينطلق منها، كما يحاول أن يطبق هذا المبدأ الواحدي على كل مجالات تصوفه بحيث يبدو مذهبه متكاملاً متماسكاً بين جميع أجزائه.

وهكــذا يمكــن القول أن الجيلي ينتمي إلى مدرسة في التصوف تقول بالوحدة الكاملــة للوجــود، وهــو لا يخرج في مذهبه هذا عما يقصد به الصوفية من أن العالم نســيج واحــد، وأن الذات الإلهية مبثوثة في العالم، متجلية فيه، وتعدد الموجودات أو المفهومــات فيه على هذا الشكل وبالنسبة لهذا المذهب لا تعني تعدد الماصدق، بل إن الــذات واحدة، وقد حددها الجيلي بقوله بأنها: "الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات فــي عينها لا في وجودها"[٣]. فيكون تعدد الصفات على هذا النحو تعدد اعتباري فقط

---

(١) قمر كيلاني، في التصوف الإسلامي، بيروت، ١٩٦٢، ص ١٠٧.

(٢) T. Burck hardt, DE L'homme universel, ABD AL - KARIM AL - JILI, Fascicule II Alger, Lyon, 1953, P. I.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ١٣.

وأنـــه ليس ثمة إلا وجوداً واحداً، وأن باقي الموجودات كلها ليس سوى تجليات لا تعدد فـــيه إلا بالنســـب والاعتـــبارات والإضافات، أو بالاعتبارات العقلية لا أكثر ولا أقل، فـــيكون الأمر والحال كذلك أنه لا وجود للحقائق الوجودية إلا بهذا الاعتبار، وهذا هو لبّ النظرية لدى الجيلي ولدى أصحاب وحدة الوجود.

فـــإذا كانـــت هذه "الوحدة الإلهية" عند ابن عربي على النحو الذي أوضحنا في مذهـــبه، فـــإن ما ذهب إليه الجيلي من بعد لا ينافي ذلك بوجه ما، بل يتطابق الأصل والفـــرع فـــيها، حيث أن الشيخين قد ذهبا إلى تقرير حقيقة واحدة في الوجود هي "الله" الواحـــد الـــذي ظهر بتجليات جلاله وجماله وكماله في الأكوان، فرجعا بالأمر إليه ولم يشاهدا على الحقيقة سواه، حيث انتهيا في مذهبهما إلى حقائق شهودية ثابتة.

الفصل الخامس

وحدة الوجود عند عبد الكريم الجيلي وأثرها في مذهبه الصوفي

- تمهيد

أولاً: الوحدة في مذهب الجيلي:

- معنى الوجود عند الجيلي
- مراتب الوجــود
- تصوره للوجود: يدور على ثلاثة محاور:
- محــور الــذات
- محور الأسمـــاء
- محور الصفـــات
- الله واجب الوجود
- خروج المطلق عن مطلقيته (الحركة والسكون في مذهبه)
- الأحديـــــة
- الهويـــــة
- الإنيـــــة
- التنزلات والتجليات

ثانياً: الواحد والكثير:

- صلة الله بالعالم عند الجيلي
- قضية الخلق: هل هي من العدم أم بواسطة؟

ثالثاً: الحدوث والقدم (الأعيان الثابتة):

- نفي فكرة الزمان عن الوجود

رابعاً: الجبر والاختيار في مذهب الجيلي

تمهيد:

إن القضـــية الكبرى التي يقوم عليها مذهب الجيلي هي قضية عامة يؤمن بها، وهـــي فكرة غاية في البساطة، ذلك أن الوجود وحدة متكاملة لا تعدد فيها ولا كثرة، إذ أن الكـــثرة وهمـــية لا حقـــيقة لها، يرسمها الخيال ويتوهمها الفكر، فوجودها إذن عين وجـــود الله، وهي غير زائدة بوجه من الوجوه، وعليه فإن الوجود في حقيقته هو قضية واحـــدة تجمـــع بين وجهي الحقيقة الوجودية الحقيّة والخلقيّة على حدّ سواء. فالله عين المخلوقـــات، وهو الله حيثما ظهر مستحق الألوهية وقد أعطى لكل من الوجهين حكماً خاصاً من السلب والإيجاب، أو الوجود والعدم...

ويـــرى الجيلـــي فـــي تعبيره عن هذا الوجود الواحد، الذي هو وجود الله بأنه الوجـــود المطلق، وهو الوجود الحقيقي تمييزاً له عن الوجود المقيَّد أو الوجود النّسبي، الـــذي يفسح مجالاً للقول بالممكنات، وهذا ما عناه بصرافة الذات الساذج المجردة عن كل النّسب والإضافات، لكنه يقول من وجه آخر بالتنزلات عن هذه الذات، فيكون بذلك قـــد جمـــع بين القوليْن أي بوحدة الوجود والوجود المطلق ثم بالوجود الممكن الذي هو تنزّل عن الذات الساذج. وهذا القول يجعله من القائلين بمذهب وحدة الوجود التي يتابع فيها خطى ابن عربي الذي قرر أن الوجود واحد في الحقيقة، متكثر تكثراً وهمياً.

وقـــد لعبت هذه الفكرة دوراً أساسياً في تفصيلات مذهب الجيلي فيما بعد، فهو يـــنطلق مـــنها ابتداءً، ويسير منها إلى تفاصيل مذهبه الأخرى على اختلافها، فيصبغها بصـــبغة وحـــدة الوجـــود فكان لذلك أبعد الأثر في تشكيل عقيدته الصوفية في عصره والعصـــور التي تلت ذلك من بعده، وقد وضع مصطلحاً صوفياً كاملاً، استمده من كل مصـــدر وَسِـــعَه الاطّـــلاع عليه والأخذ منه، خاصة الكتاب والسُّنّة، ولهذا يعتبر كتاب الإنســـان الكـــامل وِحدةً متكاملة يتضمن كل القضايا التي عالجها أصحاب فكرة وحدة الوجود بما فيهم ابن عربي من قبل، بل زدْ على ذلك بأنه تطرّق إلى مسائل لم يشأ ابن عربي أن يُفصح عنها صراحة في مؤلفاته، فكانت لخاصة الخاصة من أهل الطريق.

ولـــم يكـــن الجيلـــي مقلداً لابن عربي في كل ما جاء به من القضايا، بل كان مجدداً ومبتكراً، حيث ظهرت أصالته في نظريته عن الإنسان الكامل بكل ما حملته من

بـــذور الـــتجديد والابتكار. وبما صوّر به هذا الإنسان الكامل من حقائق تفرّد بها عن غيره من الباحثين في هذا المجال(١).

وهكـــذا فإن مذهب الجيلي يظهر لنا متكاملاً لا تنقصه الدقّة، ولا يعوزه العمق، بـــل يجمـــع فـــيه بين الذوق والكشف، وبين القلب ومواجيده، فغدا بذلك مصدراً هاماً لنظريته في وحدة الوجود.

وســـوف نـــناقش في القسم الأول من هذا الفصل معنى الوحدة ومعنى الوجود، محاوليـــن أن نُلِـــمَّ بجميع آرائه وأفكاره في المسائل المختلفة التي يعالجها مذهب وحدة الوجـــود، وكذلـــك المصطلحات التي يستخدمها للتعبير عن ذلك. كما أنا سنلقي الضوء علـــى مـــا يـــدور عليه هذا المذهب من أنه وحدة قائمة بين وجهين، وجه حقي ووجه خلقـــي، وهو ما يُعرف عنده بالحقيقة الوجودية، وسنحاول الإشارة هنا إلى طبيعة هذه الوحـــدة، وهل هي وحدة تفسح مجالاً للقول بالممكن تجاه الواجب، أم ينتفي معها وجود الممكن.

أمـــا القسم الثاني من هذا الفصل فسنوضح فيه تصور الجيلي للوجود: هل هو وجـــود مطلـــق أم مقيد، كذلك طبيعية هذا الوجود وكيف أنها تدور على ثلاثة محاور هـــي: الـــذات والصفات ثم الأسماء، لكنه يعود فيُخرج هذا الوجود المطلق عن إطلاقه فيمر بمراحل هي: الأحدية والهويّة والإنيّة، وقد تفرد باستخدام مصطلح التنزلات ليدل على تجلي الذات الذي يتجلى به الحق على الخلق بأسمائه وصفاته. كما يرد الكثرة إلى الوحـــدة، ويبين مدى العلاقة بين الله والعالم باعتبارهما وجهي الحقيقة الوجودية، وهذا يســـتلزم وجـــود الواســـطة بيـــنهما، وهي ما يشير بها إلى للإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية من حيث هي برزخ بين وجهي الحقيقة الوجودية.

كمـــا أنـــنا سنبحث في أمر الذات وهل هي قديمة أم حادثة مما يستوجب معه البحـــث عـــن الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، باعتبارها حقائق الموجودات الباطنة في علمه تعالـــى أو في عالـــم الغيب. ولا بد من البحث عـــن فكرة الزمان والمكان وهل ترتبط بذلك مما يؤدي في النهاية إلى القول بالجبرية وانعدام حرية التصوف لدى العبد.

---

(١) T. Burckhardt, de L'homme universel, Fascicule II, Alger, Lyon, 1953, P.P. 1 - 2.

كمــا أنــنا سنبحث في أمر الذات وهل هي قديمة أم حادثة مما يستوجب معه البحــث عــن الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، باعتبارها حقائق الموجودات الباطنة في علمه تعالى أو في عالم الغيب. ولا بد من البحث عن فكرة الزمان والمكان وهل ترتبط بذلك مما يؤدي في النهاية إلى القول بالجبرية وانعدام حرية التّصرف لدى العبد.

أولاً: الوحدة في مذهــب الجيلـــي:

يتمــيز مذهــب الجيلي بأنه قائم على فكرة "الوحدة" التي يعمد إلى التعبير عنها فــي مؤلفاته دون التصريح بها، لذلك لم يورد كلمة الوحدة بل رمز لها بإشارات ذوقية جــرياً علـــى عادة الصوفية من أهل الطريق، إذ أن الواحد هو الموجود الحقيقي عنده، المــنزه عــن الحلول في مكان، والمخصوص في تجلّيه بحقيقة الأمكنة والجهات وذلك لقوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثمّ وجه الله﴾[١]. كما يحدد مكانة هذا الواحد الذي تجتمع فيه الحقائق الوجودية من حيث تجلّيه في المراتب، وتجلّيه فيها بحسب تفاوتها من العلوّ والســفل، والنقص والكمال، والأمر الملائم والمُناظر والمُضادّ والمناسب، كل ذلك من غــير حلــول فيها أو مزج لها أو اتحاد بها أو انفصال عنها أو اتصال بها في التباعد والتقارب، بل كما يستحقه تعالى من كماله..."[٢].

لقــد أقــام الجيلـــي فكرته في التوحيد على الرمزية المتعارف عليها بين أهل الطــريق، وهدفه هو إثبات الوحدة الكاملة للذات الإلهية، وقد عرض في كتابه "الكهف والرقــيم" إشـــارات ذوقية تشير إلى هذه الوحدة الكاملة للذات التي تقوم على المشاهدة وترى أن الله وحده هو الموجود وينتفي معه وجود أي موجود، فمشهده هنا أحديّ ذاتي لا يُــنظر فيه إلى ما يسميه خلقاً[٣]. وقد أنشأ كتابه على علم الحروف، حيث رمز بكل حرف من الأحرف الموجودة في "بسم الله الرحمن الرحيم" من وجه معاني حقائقها بما يلــيق بجــناب الحق سبحانه وتعالى، كما أشار إلى النقطة من حيث أهميتها في تركيب الحــرف إذ إن كــل "حرف مركب من النقطة، ولا بد لكل سورة من حرف هو أولها،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، مكتبة الجندي، القاهرة، ص.ص ٣١ – ٣٢.

(٣) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ١٨.

ولكـــل حـــرف نقطـــة هي أوله، فلزم من هذا أن النقطة أول كل سورة من كتاب الله تعـــالى"[١]، وفـــي هـــذا إشارة ذوقية إلى الحق الذي يكتمل به وجود الخلق كما يكتمل الحرف بالنقطة "فكذلك الحق سبحانه وتعالى مع كل أحد بكماله لا يتجزّأ ولا يتبعّض، فالـــنقطة إشـــارة ذوقـــية إلى ذات الله تعالـــى الغائب خلف سرادق كنزيته في ظهوره لخلقه"[٢].

كمـــا يرمز بالنقطة إلى هوية غيب الأحدية، فهذه صورة رمزية يشير بها إلى الحضـــرة الأحدية المحضة، التي هي الوجه الذي لا يفنى مـــن كل شيء كما في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٣]، فلا حكم إلا لهذه الأحدية في جميع الحضرات الأكوانـــية والرحمانـــية، وهي وجه كل شيء[٤]. والنقطة مهما تعددت في الحرف فهي واحـــدة فـــي ذاتها لا كثرة فيها، ويشير رمزاً إلى ذلك بأن "نقطة الباء واحدة في عالم غيـــبها لا تفـــرقة فيه، على أنها أُظهرت في التاء المثنّاة إثنين، وفي المثلثة ثلاثة ردعاً وتنبـــيهاً لمـــن قـــال بالشريك... إن النقطة الواحدة ولو ظهرت متعددة هي في ذواتها واحـــدة، ألا تـــرى إلـــيه سبحانه أنه واحد... والحق في كل مخلوق بكماله... والحق ســـبحانه وتعـــالى في كل شيء من ذلك بكماله وذاته، لا يتجزأ ولا يتعدد ولا يتكيف، واحد لا ثاني له..."[٥].

فـــإذا كانـــت الوحـــدة الكاملة لله سبحانه، وهو في كل شيء بكماله، لذلك يرى تنوع وجوده في كل شيء، فيرمز إلى ذلك بالنقطة ومكانتها من الحرف فيقول: "إن من الحـــروف ما تكون النقط فوقه، وهو رؤية الصدّيق الأكبر ومقامه: في "ما رأيت شيئاً إلا ورأيـــت الله قبله". ومن الحروف ما تكون النقطة تحته وهو مقام: "ما رأيت شيئاً إلا ورأيـــت الله بعده" ومن الحروف ما تكون النقطة في وسطه كالنقطة البيضاء في وسط

---

(١) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٥.

(٢) المصدر السابق، ص.ص ٥ – ٦.

(٣) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٧.

الميم، وهذا مقام "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه"[1]، وقد أشار إلى هذه الوحدة على طريق الإشارة فقال:

مـا ثـمّ غيـر سعاد بالنّقا أحدٌ — هي الموارِدُ حقاً وهي مـن يردُ
هـي البقيـع هـي قاعتـه — هي المحصب من ضيف هي البلد
هـي النبـات هي الأجسـاد... — ....
هي الجواهر والأعراض قاطبـة — هي النتـاج هي الآباء والولد[2]

وعلـى ذلـك فـإن مـا يرمـز به من حروف وكلمات تمثّل حقيقة الوجود والموجـودات باعتبارها متباينة مختلفة، فكلها تُردُّ إلى مُبدئها الأول، وهو المشار إليه بالـنقطة لما لها من عظيم الأثر: "فإن النقطة مع صغرها عظيمة القَدرْ، كبيرة الجرم، لأنهـا مصـدر الحروف والكلمات فهي صادرة منها فلم تنقص ولم تتغير، فما نسبة ما ظهـر ومـا سيظهر في الوجود من الحروف والكلمات إلا نسبة ما ينقص المحيط إذا غَمَـس فـي البحر"[3] ولذا فإن الإشارة إلى موقع النقطة من الحرف كناية عن مكانة الـذات مـن الخلق: "إن النقطة التي فوق النون هي إشارة إلى ذات الله تعالى الظاهرة بصور المخلوقات، فأول ما يظهر في المخلوقات ذاته، ثم يظهر المخلوق لأن نون ذاته أعلى وأظهر من نون المخلوق..."[4].

كذلـك لا ينسـى الجيلـي وهو في معرض حديثه عن الرمزية، أن ينفي فكرة الحلـول عـن الذات، إذ أن للذات مقتضيات هي حقائق الموجودات، كذلك النقطة، فإن مقتضـياتها الحـروف والكلمات، وكلها تنشأ عنها لبطونها فيها، فهي للذات كالتجليات "وذلـك عـبارة عـن شأن الذات الإلهي، فإن جميع الموجودات مما اقتضته الشؤون الذاتـية، ولأجـل هذا كان الوجود كله تجليات في تجليات، فنسبة الحروف من النقطة

---

(١) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٣) الجيلـي، كـتاب الـنقطة، (وهو جزء من كتابه حقيقة الحقائق)، مخطوط، المكتب الهندي، لندن، ورقة ١٠، ص ب.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ٢٢.

نسبة الصفات من الذات، ونسبة الكلمات من الحروف نسبة الموجودات، ونسبة المعاني من الكلمات نسبة التجليات الإلهية في مخلوقاته من غير حلول، كما أن المعنى لا يحل في الحروف، كذلك تجلي الحق في مخلوقاته لم يكن ذا حلول فيها"(١)، وفي هذا موافقة لرأي ابن عربي في قوله: "كنا حروفاً عاليات لم تقرأ" ويقول شعراً:

لا تحسبنّ الحرف قام بنفسه ... فقوامه بالنقطة الغرّاء...
واجزم وقل إن الوجود جميعه ... للواحدية مظهر الأجلاء
فالكل منه ظهوره وبه بدا ... وإليه يرجع في آخر الولاء(٢)

وعليه فإنه لا يرى في الوجود غيْر الله على الحقيقة، ولما كان الله عند الجيلي هو الوجود الحقّي، فما هو حكم الوجود الخلقي؟

يُظهر الجيلي "مدى عجز الخلق عن إدراك الحق لانعدام النسبة بينهما، إذ لا سبيل للخلق أن يماثل الحق في معرفته للخلق، ولذا فإن الوجود الحق لم يعرفه إلا رجلان: رجل شهد العالم مظهر، والحق تعالى باطن فيه. ورجل آخر شهد الحق تعالى مظهر والعالم هو الظاهر فيه... وعلى كلا الوجهين فما في الوجود إلاّ حقّ وخلق(٣).

وعلى ذلك فلا يمكن النظر إلى الحقيقة الوجودية- في نظر الجيلي- من وجه دون الآخر، لأن الحق لا يظهر إلا بالخلق من حيث هو خالق وموجد، والخلق هم آثار الحق، ولهذا الأمر يُقتضى وجود الوجهين كاملين دون انتقاص لأحدهما "فإنك إذا نظرت إلى الخلق عَرِيّاً عن الحق فقد أسأت في حقه، فرجّعت أمره إليه، والله يقول لك أن أمر الخلق راجع إليه سبحانه وتعالى، فلا أقلّ لك أن تشهد الحق تعالى عندكَ وتفكر بخلقه، ألا تراهُ يقول: ﴿أينما تولوا وجوهكم فثمّ وجه الله﴾(٤) "(٥).

هكذا يثبت الجيلي الوحدة الكاملة للذات الإلهية، لكن السؤال الذي يقابلنا هو: ما الوجود الذي يتحدث عنه الجيلي؟ وهل ينظر إليه نظرة ذوقية أم نظرة فكرية؟

---

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٣، ص أ.
(٢) المصدر السابق، ورقة ٢، ص.ص أ – ب.
(٣) المصدر السابق، نسخة مطبوعة، ص ٦٠.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١١٥م، والآية هي: ﴿أينما تولوا فثمّ وجه الله﴾.
(٥) المصدر السابق، ورقة ١٨، ص ب.

- معنـــى الوجـــود عند الجيلـــي:

يــرى الجيلي أن الوجود هو صورة من أحسن صور الحسن الإلهي، ومظهر مـــن مظاهـــر جماله وتجليات كماله سبحانه وتعالى، وقد بدت هذه الصورة لديه على حالهـــا حين أسفرت عن حقائقها برفع الصفة الخَلقية عنها والبقاء بالصفات الحقية فقط، وقد اقتضت رتبة الألوهية اجتماع الأضداد فيها، فالوجود بكماله يدخل فيه المحسوس، والمعقـــول، والموهوم والخيال، والأول والآخر، والظاهر والباطن، والقول والفعل، كل ذلك صور حسنه ومظاهر جماله وتجليات كماله، اقتضتها أحكام رتبته وفيه قوله:

تجلّيت في الأشيـــــاء حين خلقتهـــا فها هي ميطت عنك فيها البراقـــع

قطعت الورى من ذات حسنك قطعة ولم تكن موصولاً ولا فصل قاطعُ

ولكنهـــا أحكـــام رتبتـــــك اقتضت ألوهية للضـــد فيهـــا التجامـــــع

فأنت الورى حقـــاً وأنـــت أمامنـــــا فتلك تجليات مـــن هـــو صانع[1]

ويطلـــق الجيلي إسم الوجود على الحق من حيث إسمه "مالك الملك" تعالى، هو لـــه وجـــود الأشـــياء، فهي له لا لها، ويعني بذلك أنه تعالى هو الذي ينسب إليه وجود الأشـــياء دونها، إذ أن الأشياء لا وجود لها بنفسها، وليس لها الاستقلال في الوجود، إذ أن "مـــالك الملك" هو المتصرف بأمرها، ولهذا يرى الجيلي أن الوجود الحقيقي هو له بحكـــم أصالته، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "فهو الوجود الحقيقي لا هي، فهو مالك الملك لأن الملـــك ليس له في نفسه وجود مستقل، بحيث أن ينفرد به، بل هو مملوك، فوجوده لـــيس له بــــل هو لمالكه الذي هو عينـــه تعالى، فهو المدبّر للملك باستتار الأكوان، وهـــو حقيقة أسبابهـــا التي تتوقـــف مسبباتها عليها، وهو أعني الملك الذي هو عبارة عمـــا ســـوى الله، جميعه مظاهر لـــه، والحق هو الظاهر في هذه المظاهر بمقتضيات أســـمائه وصـــفاته، فهـــو سبحانه وتعالى يُجري أحكام مظاهره على حسب ما اقتضته شـــؤونه الذاتـــية، وتنوعـــت بكمالاتـــه الصفاتية، فحركات الوجود المخلوق وسكناته، وظهـــوره وبطونـــه منسوبة إلى الوجود بكل وجه وبكل اعتبار، وعلى كل حال فليس

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٦٢.

للوجود المخلوق من ذلك شيء بحكم الأصالة، بل جميعه للوجود الحق سبحانه وتعالى"[1].

واستناداً إلى الاسم "مالك الملك" نرى الجيلي ينسب الوجود الحقيقي للحق تعالى لِقِدَم ذات المالك، إذ لا يمكن للمُحدث أن يؤثر في القديم، وهذا ما جعله يحصر إسم الوجود في ذات الحق تعالى فيقول: "فاعلم أنه ما ثمّ شيء من الآثار لظاهر المؤثرات الظاهرة بل جميعها لمؤثر حقيقي باطن، وهو القديم الذي لا يُدرك، فمؤثرية الظاهر إسم فاعل مجاز، ومؤثرية الباطن حقيقة. فالفاعلية للباطن على كل حال، والمفعولية للظاهر على كل حال. والباطن هو الحق، والظاهر هو الخلق، والله تعالى هو الباطن والظاهر، فالمالكية للقديم والمملوكية للحديث، فهذا معنى إسمه "مالك الملك"[2].

ويُرجع الجيلي إلى هذا الإسم تحقق المالك بكل ما يُنسب إلى المملوك من الوجود والشيئية، والأفعال والأقوال، والحركات والسكنات، وجميع أحوال المملوك بأسرها حتى لا يستقل هذا المملوك بأمر من الأمور، لا حكماً ولا وجوداً، بل كلها راجعة إلى المالك حقيقة، ونسبتها إلى المملوك مجاز ليمتاز ما صدر من المُلك بواسطة المملوك وما صدر منه بغير واسطة المملوك، وإلاّ فالجميع للمالك وإنما المملوك مظهر من مظاهر المالك ليميزها بفعله بواسطة عما سيفعله بغير واسطة "فما ثمّ إلا مالك الملك"[3].

وعليه يمكننا القول أن الوجود بهذا المعنى هو شيء واحد مردود إلى واحدية الحق، المتجلية في الموجودات جميعها علوّيها وسفليّها، إذ بها يستقيم وجود كل شيء. فهو عين هوية كل مسمى بالخلق والحق، وهو محتد العالم الظاهر على صورة آدم. وبهذا يجعل الجيلي من الحق صورة ومعنى، بل وروح كل موجود لقيامها جميعها به، إذ لا قيام لها بذاتها وذلك لافتقارها إلى موجد يوجدها، وقد أشار إلى وصفه بقوله:

هو العقل وهو النفس والقلب والحشا هو الروح والجسم والمتدافع

---

(1) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٣٠، ص ب.

(2) المصدر السابق، ورقة ٣٠، ص ب.

(3) المصدر السابق، ورقة ٣٠، ص ب، ورقة ٣١، ص أ.

هو الموجد الأشياء وهو وجودهـــا وعيـن ذرّات الكـل وهو جامع
بدت في نجوم الخلق أنوار شمسـه فلم يبق حكم النجم والشمس طالع[١]

فالجيلـي كما رأينا صريح كل الصراحة في التعبير عن رؤيته للوجود، ورد الأمر كله إلـى الله فـي إيجاد العالم، فقد أوجده من نفسه، بل من علمه وهو العلم الإلهي، فسرى ظهـوره في كل ذرّة من ذرات الموجودات، رحمة بها وَجوداً وكرماً منه، كل ذلك مع بقائـه علـى وحدتـه التامة دون انتقاص، فكمُل العالم بكمال وجوده في كل جزء من أجـزائه مـن غير تعدد، ولذلك كانت: "أول رحمة رحم الله بها الموجودات أنه أوجد العالم من نفسه، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾[٢]، ولهذا سرى ظهوره في الموجودات، فظهر كماله في كل جزء وفـرد مـن أفراد أجزاء العالم، ولم يتعدد بتعدد مظاهره، بل هو واحد في جميع تلك المظاهـر، أحدٌ على ما تقتضيه ذاته الكريمة في نفسها من صفات الكمال... فكل شيء فـي العالم هو بكماله، وإسم الخلقية على ذلك الشيء بحكم العارية[*]، لا كما زعم من زعم أن الأوصاف الإلهية هي التي تكون بحكم العارية على العبد فقال:

أعارتـه طرفـاً رآهـا بـه فكـان البصيـر لهـا طرفا[٣]

فهـو إذن يشير إلى أن المادة التي تكونت منها الموجودات هي معارة من حقائق الحق تعالى، وليست خارجة عنه، فكان الحق بذلك هيولى العالم[٤] التي قام بها، وهو في ذلك يستند إلى قوله تعالى: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾[٥]. وقد

---

(١) الجيلي، النوادر العينية، (القصيدة)، ص ٩٣، البيت ١٥٢ –١٥٣ – ١٥٤. (انظر شرح عبد الغنـي النابلسـي، المعـارف الغيبية شرح العينية للجيلي، المكتبة الظاهرية، دمشق، برقم ٩١١٨، مدونة بخط المؤلف، سنة ١٠٨٦هـ، ص ٤٧).

(٢) سورة الجاثية، الآية: ١٣ ك.

(*) العاريـة: يقـول الجيلي: ليست إلا نسبة الوجود الخلقي إليها، وإن الوجود الحقي لها أصل. فأعـار الحـق حقـائق إسـم "الخلقية" لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد (الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٢).

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٢.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٢.

(٥) سورة الحجر، الآية: ٨٥ ك.

حـدد الجيلـي حقيقة الحق على ضوء ذلك، فوجد أنه هو النهاية، كما كان هو البداية وحقـيقة كل شيء، فهو إذن غاية الغايات، ومنتهى النهايات، لا يشترك معه شيء في الوجود، وقد أشار مخاطباً الحقيقة الإلهية قائلاً: "أنت غاية كل شيء، ونهاية كل نهاية، وحقـيقة كـل مقصـود، وبك وجود كل موجود، فلا نخرج عنك ولا نتشوق إلى غير حالتك، وقل تعاليت يا من لا نهاية له وهو غاية كل غاية..."[١].

ولمـا كانـت حقيقة الحق على هذه الصورة، فقد نفى الجيلي عنها المثلية إذ لا مـثـل للحق على الإطلاق، فهو عين الوجود، وحقيقة كل موجود، ولما كانت له هذه الميزة، فلا مثل له ولا تشبيه بل هو ذات منفردة متميزة قائمة بذاتها، إذ لو وُجد المثيل لصـح أن يُطلـق عليه إسم الوجود، فيكون له شريك في الوجود، ومن هنا أفرد للحق مكانـة عالية لا يدانيها مكانة في الوجود. فصرح في مذهبه أنه أمر واحد، وأن حقائق الموجودات جميعها تجتمع في ذلك الوجود الحق، ويقول في نفي مثليته شعراً:

نـزّه فهـذا واجـب لله لا الحاضرون درُوا ولا اللاهي
هـم يُحسِّنون فيحسبون بأنهـم إيـاه، حاشـاه مـن الأشباه...
الـذات واحدة وأوصـاف العلا لله والسفلـى لعبـدٍ لاهي[٢]

وفـي هـذا القـول موافقة لآراء ابن عربي حيث أشار في فتوحاته إلى القول: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[٣] فهو يرى أنه ليس مثـل الحق شيء لأنه عين الوجود كله، فلا تعدد للوجـود، ولا تعدد إذن للموجودات لأن الوجود على الحقيقة عين الموجودات[٤]. وهو في موقفه هذا من نفي المثلية عن الله تعالى إنما يتفق مع رأي غيره من الصوفية كأهل السـنة والأشـعرية الذيـن تصدوا لمواقف المشبهة والمجسمة من الذين شبهوا الذات الإلهية بذوات المخلوقين، واعتبروها أحياناً جسماً له صفات الجسم، وهذا ما صدر عن الـروافض والغـلاة كالسـبئية الذين ذهبوا إلى التشبيه لأنهم غلوا في حق الأئمة حتى

---

(١) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٥١.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ١٣.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٤) الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ورقة ١٣، ص ب.

أخـــرجوهم عـــن حدود الخلقية، وحكموا عليهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق(١).

وظهـــرت فرقة أخرى تقول بالتشبيه والتجسيم منها البيانية التي تنسب إلى بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه، وإنه يفـــنى كلـــه إلا وجهه(٢) كذلك فرقة المغيرية نسبة إلى المغيرة بن سعيد، يزعمون أن معـــبودهم رجـــل مـــن نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل، وله جوف تنبع منه الحكمة(٣).

ومـــن غـــلاة الشـــيعة هشام بن الحكم الذي قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل(٤)، كما زعم ابن كرّام أن معبوده محل الحوادث مما أثار حفيظة المعتزلة ضده، وقامت مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة(٥).

وهناك من قال بنفي الصفات، فخالف بذلك رأي المشبهة والمجسمة كالجهم بن صـــفوان الـــذي نفى أن يكون لله تعالى صفة. فأدى قوله إلى التعطيل، وجاء المعتزلة فـــأخذوا عـــنه فكرة نفي الصفات، وأظهر واصل بن عطاء رأس فرقة المعتزلة القول بنفـــي الصـــفات، على حين أثبت السلف صفات أزلية لله، وهم لا يفرقون بين صفات الـــذات وصـــفات الفعل. ومن السلف من توقف عن التأويل وقال: أننا عرفنا بمقتضى العقـــل أن الله ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، إذ يعـــتقدون أنهم ليسوا مكلفين بمعرفة الآيات وتأويلها، بل التكليف ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء(٦).

---

(١) التفتازاني (أبو الوفا)، علم الكلام وبعض مشكلاته، طبع القاهرة، سنة ١٩٦٦، ص ١٠٤.

(٢) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة، ١٩٢٨، ص.ص ٦٣-٦٤.

(٣) الشـــهر ســـتاني: الملـــل والـــنحل بهامش الفصل، ج٢، ص ١٣ (انظر مقالات الإسلاميين للأشعري، ج١، ص ٦-٧).

(٤) التفتازاني، المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٥) خطط المقريزي، ج٤، ص ١٨٣.

(٦) التفتازاني، المرجع السابق، ص ١٢٥.

وقد بحث الأشعري في الصفات بحثاً عقلياً، فنفى التشبيه أي مشابهة الله للمخلوقات واستدل على ذلك ببراهين عقلية، وقد جاء في كتاب "اللمع" أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو بعضها وإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً وقد كان الله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾[1].

وعليه فأننا نجد أن رأي الجيلي وابن عربي يتفقان مع أهل السنة في نفي المثلية عن الله، ومع الأشعرية بنفي التشبيه عنه.

وهكذا نرى أن تحديده لمفهوم الوجود على هذا النحو جعله من القائلين بوحدة الوجود، هذه النظرة التي تشتمل على وجهي الحقيقة الوجودية الحقية والخلقية على حدٍ سواء. إذ يحتم عليه منطق مذهبه إيجاد الوجهين الضروريين للوجود، وجود حق قائم بذاته، وموجودات قائمة به، مفتقرة إليه في إيجادها لأنها معدومة في ذاتها، وهذا استناداً إلى إسمه تعالى "القيوم" فيرى أن القيومية تطلب صحة وقوع النسبة بين الله وعبده، لأن القيّوم من قام بنفسه وقام به غيره، فالحق هو قيّوم نفسه لأنه قيام ذاتي.

كما أن استعمال الصوفية للّفظين "الوحدة" و "التوحيد" هما للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها، بل هي تستمد وجودها من الله، وقد نبه النابلسي إلى ما ذهب إليه أصحاب هذا المذهب فقال: "إعلم أنك إذا سمعتنا نقول أن الوجود هو الله تعالى فلا تظن أننا نريد أن الموجودات هي الله تعالى، سواء أكانت الموجودات محسوسات أو معقولات، وإنما نريد بذلك أن الوجود الذي قامت به الموجودات هو الله تعالى، فإن من أسمائه "الحي القيوم" وأخبر تعالى أن السموات والأرض قائمة بأمره، فهو ظاهر بذاته، باطن بأسمائه وصفاته، لأن ذاته حقيقة حقة مطلقة بالإطلاق الحقيقي عن جميع القيود"[2].

---

(١) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الأب مكارثي، بيروت، ١٩٥٢، ص.ص ٧-٨.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود وخطاب الشهود، ورقة ٢١٣.

ويتفق الجيلي في ذلك مع ابن عربي حول قيام الوجود بنفسه، وكل موجود به، ولا وجـود غـير الله تعالى. وهو الواحد القيوم الذي قام به كل شيء[١]. وهذا عين ما أشـار إلـيه الغزالـي: بأن الوجود قام بنفسه وبه يقوم كل موجود، ولهذا فإن ما يراه النابلسـي مـن أن أهـل الحق القائلين بوحدة الوجود إذا قالوا: "ما في الوجود إلا الله" فمـرادهم من حيث القيومية، فإن به تعالى قيام كل شيء، وهو القائم على كل نفس بما كسـبت، ومن حيث تجليّه وإمداده وتوليه، لا أنّ هذه الصورة الحادثة، الفانية، المقيدة، المحدودة وجوده، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[٢].

ورغـم سـريان الحـياة الإلهية في الموجودات، فإنها على درجة من التباين والاخـتلاف فـيما بينها ومدى قربها من الحق أو بعدها عنه، كذلك رغم أن حياة الله واحـدة في الخلق، فإن التفاوت قائم في نفس الموجودات، ومن هنا كانت الحياة بالنسبة إلـى الحق وجوداً حقيقياً لا مجازياً ولا إضافياً، بل له الكمال المطلق، لأنه الحي التام، علـى حيـن نراه في الموجودات وجوداً إضافياً، وقد أشار إلى ذلك حيث قال: "وجود الشيء لنفسه حياته التامة، ووجود الشيء لغيره حياة إضافية له، فالحق سبحانه وتعالى موجـود لنفسـه، فهو الحي، وحياته هي الحياة التامة، فلا يلحق به ممات، والخلق من حيـث الجملـة موجـودون لله، فليست حياتهم إلاّ حياة إضافية، ولهذا التحق بها الفناء والمـوت..."[٣] وهـذه إشارة إلى وجود آخر غير الوجود الإلهي وهو الوجود الكوني الـذي وُجـد بفضل الجُود الإلهي فقال: "وأبرز إلى الوجود بالجود ما اكتنز في العدم، وأفـتقَ وأرتقَ، وأظهرَ وأكتمَ، وعلّم بالقلم الملقب بأم الكتاب واللوح المحفوظ المسمّى بالكتاب المبين ما لم يعلم"[٤].

ورغـم كـل ذلـك فإن أي وجود في نظر الجيلي لا يخلو من التحقق بقدسية الحق، إذ له في كل موجود وجه إلهي يقوم به هذا الوجود، وروح القدس هي روح الله

---

(١) البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٣٢٥.

(٢) النابلسي، مصدر سابق، ص ٣٢٨.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤٤.

(٤) الجيلـي، مختصـر مـرآة العارفين، مخطوط، مكتبة الأزهر بالقاهرة (ضمن مجموعة)، ورقة ١.

الذي نفخ الله منه في آدم، أي الروح الذي أقام الله به الوجود الكوني بوجود "أينما تولوا بإحساسكم في المحسوسات أو بأفكاركم في المعقولات، فإن الروح القدس متعين بكماله فـيه، لأنـه عبارة عـن الوجه الإلهي القائم بالوجود... فالوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته"[١]. وقـد شـرح المدني قوله هذا، وهو من شراح الإنسان الكامل فقال: "إنه يعني بالوجود "الوجود الكوني" في سائر العالمين المشار إليه بإمساك قيوميته في قوله تعالى: ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفوراً﴾[٢]. ويزيد المدني على قوله هذا: "الوجود قائم بـنفس الله ونفسه ذاته: يعني إن وجود الحق نفس ذاته، وإن النفس عين الوجود الحق كما قال شيخ أهل السنة: الوجود عينه في الحادث والقديم لعدم قبول انفكاك الوجود عن الـنفس وعكسه، وإلا كانت النفس قبل وجودها غير موجودة وهو محال، فوجود الحق عيـنه لوحدته الذاتية، ولأنه الأول والآخر والظاهر والباطن، ولم يبق غيره إلا أفعاله التي هي مخلوقاته ومعلوماته لا غير، وهو به وبكل شيء عليم"[٣]. وعلى ذلك فالوجود الكونـي الـذي ذهب إليه النابلسي هو في نظر الجيلي ليس إلاّ وجوداً وهمياً من صنع الخـيال، بـل هـو خيال في خيال لأنه لا وجود له بذاته، بل هو قائم بأمر آخر، وهو الوجود الإلهي وفيه قوله:

ألا إن الوجـــود بـلا محـال   خيـال فـي خيـال فـي خيال

ولا يقظــــان إلا أهـل حـق   مع الرحمن هـم فـي كل حال

وهم متفاوتـون بـــلا خــلاف   فيقظتهـــم علــى قدر الكمال[٤]

وقد أشار إلى هذا الأمر شارح[*] الجلالة للشيخ الأكبر حول الوجود الكوني الذي أشار إلـيه الجيلـي فقال: "وإلى الوجود الكوني أشار الجيلي قدس الله سرّه في إنسانه الكامل

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨.
(٢) سورة فاطر، الآية: ٤١ ك.
(٣) المدني الأنصاري (أحمد بن محمد بن عبد الغني)، شرح الإنسان الكامل، مخطوط، المكتب الهندي بلندن، رقم ٦٦٧، ورقة ٤، ص. ص أ – ب.
(٤) الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٢٨.
(*) الكـردي: هو حسن بن موسى، الألباني مولداً الكردي أصلاً، الدمشقي مسكناً ووفاتاً فاضل من المتصوفة، له شروح لرسائل ابن عربي، (سلك الدرر ٢/٣٥).

فقال: "ألا أن الوجود بلا محال خيال في خيال في خيال، وأما الوجود الإلهي حقيقي لا خيالــي، فلا ثبوت لشيء في الوجود الحقيقي، فنفَس وجود الكوني خيال ثبتَ في خيال العلــم أولاً ثم في خيال الوجود الخارجي ثانياً"[1]. ويتفق في هذا الشأن مع ابن عربي ومعاصــره ابــن سبعين فيما ذهبا إليه من أن الوجود الحقيقي هو وجود إله واحد هو أصــل كل الوجود وأن وجود العالم ليس إلا كظلال بالنسبة لأشخاصها، وصور المرايا بالنســبة للمرئيات، أما العالم فليس إلا خيالاً وحلماً يجب تأويله لفهم حقيقته. وعلى ذلك فالأمــر لــدى هــؤلاء جميعاً هو اعتباري فقط. فالتقسيم والحالة هذه ليس بواقع على الحقيقة إلا في الوهم، وهو الذي يفعل فعله ليرى حقيقة الأشياء، إنما جوهر الوجود هو الحق الواحد المطلق الذي لا تقييد فيه.

هكذا نلاحظ أن الوجود الحق في نظر الجيلي هو الوجود الإلهي، وما عدا ذلك لا يعــدو أن يكــون خــيالاً في خيال، لكن ما هي الصورة التي يظهر بها هذا الوجود الواحد الحق، وما تصوره له؟

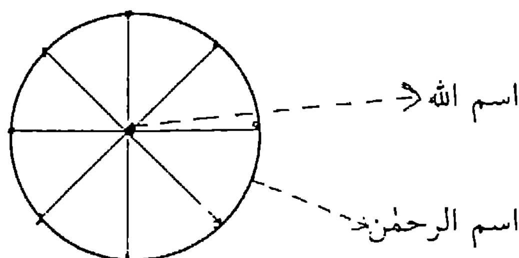
الوجود بأكمله كما يراه الجيلي لا يخرج عن كونه دائرة تجمع فيها الوجود كله بكــل مــا فيه من مظاهر وجودية، حقية وخلقية، باطنية وظاهرية، دون إثنينية فيهما. فالدائرة هي أكمل المظاهر له كما يرى الصوفية، ولا فرق بين النقط في الدائرة لتعادل النســب فيما بينها في مواقعها إذ أن أول نقطة في الدائرة هي آخر نقطة فيها، كما أن آخرها هو أولها، بل إن كل نقطة منها هي جزء من أجزائها، مما يدل على أن الوجود واحد، وكل متعين فيه هو جزء من أجزائه، وبذلك يرد الكثرة الوجودية التي تظهر في الوجــود إلــى الوحدة، هذه الوحدة هي الوجود الواحد وهو "الله" وهذا روح مذهبه في الوحــدة. ويتمثــل في هذه الدائرة مظاهر الوجود جميعها، فهو إذ يتصور الوجود على هــذه الهيــئة الدائــرية، فإنه يرى فيها هيئة كل شيء في الوجود، فأسماء الله تعالى، والــنفس الإنســانية، والــنقطة والحــرف، كلها ترمز إلى الشكل الدائري بحيث يظهر الوجود وحدة متكاملة في وجوده وهيئته ومكوناته وما إليها من موجودات أخرى[2].

---

(١) الكردي، شرح الجلالة، مخطوط، دمشق، مكتبة خاصة، ورقة ٥.

(٢) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٥، ص ب.

وقد يستخدم الجيلي الصور التشبيهية في تقريب تصوره للوجود بحيث يسوق الأمثلة على ذلك فيقول مستنداً إلى الحديث: "ويسعني قلب عبدي المؤمن..."(١) فظهر عظَم هذه اللطيفة(*) الإنسانية وشرفها وفضلها على العالم الكبير، وبانَ أن العالم الكبير كالنقطة للمحيط، فإن المحيط ولو كبرت هيئته مركّب على تلك النقطة ومنها، وللنقطة إلى كل جزء من الدائرة نسب مخصوص وتفضل على الدائرة بما يختصّ به بعد ذلك من عدم التعدد في نفسها... فالنقطة هو إسم الله، والمحيط هو إسم الرحمن... وقد بينا لك أن النقطة لها إلى كل جزء من أجزاء الدائرة نسب وإضافات... كما أن الدائرة ليست إلاّ عين النقطة لظهور النقطة في كل جزء منها. فما ثمّ في الدائرة إلا النقطة"(٢).



ولما كان الوجود يمثل دائرة تحوي جميع الموجودات، فإن هذه الموجودات متباينة فيما بينها، فمنها ما هو حقّي، ومنها ما هو خلقي كما أسلفنا، فإنه يمكننا القول بأن الجيلي رغم قوله بالوحدة الكاملة في الوجود فإنه يرى الوجود منقسماً في الوقت نفسه بين وجود حق ووجود خلق، وهذه القسمة لديه ليست ثابتة مثبتة، إنما هي قسمة اعتبارية فقط لأن ذلك يتنافى والقول بوحدة الوجود فنراه يقول: "إن شئت قلت الدائرة حق وجوفها خلق، وإن شئت قلت الدائرة خلق وجوفها حق. فهو حق وهو خلق، وإن شئت قلت الأمر فيه بالإلهام، فالأمر في الإنسان دوري بين أنه مخلوق له ذل العبودية

---

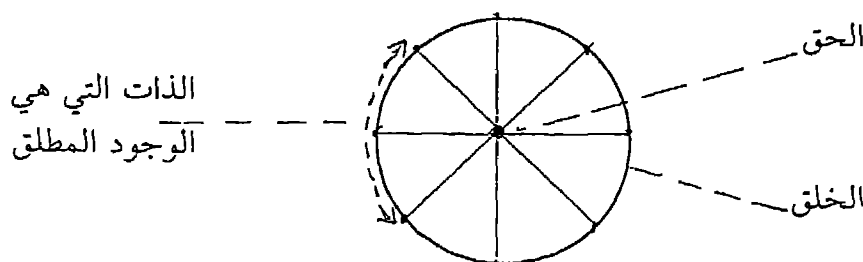
(١) الحديث: سبق تخريجه.

(*) اللطيفة الإنسانية: هي النفس الناطقة المسماة عندهم بالقلب وهي في الحقيقة تنزل الروح إلى رتبة قريبة من النفس مناسبة لها بوجه ومناسبة للروح بوجه، ويسمى الوجه الأول الصير والثاني الفؤاد (التعريفات، الجرجاني، ص ١٦٨).

(٢) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٣١.

والعجـز وبيـن أنه على صورة الرحمن فله المال والعزة"[١]. وبهذا يكون أمر تقسيم الوجـود ليس أمراً حقيقياً قاطعاً، بل هو من قبيل إعطاء كل ذي حق حقه، فحق الحق هـو الإيجـاد والوجود والبقاء، على حين أن الخلق حقه السلب والانعدام لأنه موجود مفـتقر إلى الإيجاد بأمر الحق"[٢] ولما كان الأمر كذلك، "كانت كلمة الشهادة مبنية على السـلب وهـي "لا"، وإيجاب وهي "إلاّ" معناه لا وجود لشيء إلا الله..."[٣] كذلك قوله: "فما في الوجود شيء إلا الله تعالى، فهو تعالى عين جميع الموجودات"[٤].

ولمـا كان الوجود كما يراه الجيلي "هو الوجود المطلق" فهو يسع الموجودات جمـيعها ويسع الوجود المطلق والوجود المقيد أي الحق والخلق، ولذلك روي عنه ﷺ قوله في الحديث القدسي: "لي وقت مع الله لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل[٥]، فظاهر أنه ما وسعه إلا الله"[٦] ويمكن توضيح ذلك بالرسم:



---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٩٠.

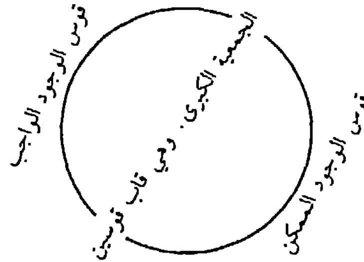
(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٩٠.

(٥) الحديـث: "لـي وقـت مع الله..." يذكره الصوفية كثيراً (فهو ليس بحديث) ورد في رسالة القشـيري لكـن بلفظ: "لي وقت لا يسعني فيه غير ربي" قلت: ويؤخذ منه أنه أراد بالملك المقـرب جبريل وبالنبي المرسل نفسه الجليل، وفيه إيماء إلى مقام الاستغراق باللقاء المعبر عـنه بالسـكر والمحـو والفناء (وهذه مصطلحات صوفية ما عرفها الصحابة رضوان الله علـيهم ولا سلف هذه الأمة، والخير كل الخير فيما كان عليه رسول الله وصحبه) (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة رقم ٣٩٢، ص ٢٩٩، كذلك انظر كشف الخفاء للعجلوني ٢٤٤/٢ وانظر الموسوعة ٨١١/٦).

(٦) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٨.

فالدائــرة هي الذات، وهي تعبر عن الوجود المطلق الذي يسع الوجود كله أي الوجــود المطلق والمقيد، أي وجهي الحقيقة الوجودية. فالنقطة المتوسطة الحق، ونقطة المحــيط الخلق، وتشير هذه الدائرة إلى احتواء الوجود بإطلاق دون تمييز، فالقلب هو محــل الوســع، وقلــب الدائــرة وهو الذات التي تحوي كل مظهر من مظاهر الوجود الممكن، وما يبيّنه الجيلي أن هذا الوسع ليس هو من باب الخيال، ولا هو وسع بالإيمان فقــط، بــل هو وسع حقيقي يحل فيه الحق، لكن دون حلول، ولا ممازجة، ولا تكييف، ولا مماسّة، إذ أن القلب هو محل العلم بالواجب والممكن على حد سواء.

كذلــك يستخدم الجيلي الدائرة في أمر الصفات، فيرى في حقه تعالى أنه عين كــل صــفة، وأن كل صفة من صفاته من حيث رجوعها إلى ذاته عين الأخرى، كما يــرى فــي كــل صفة من صفاته وذاته عين الكل، وهذا هو ظهور الوحدة في الكثرة، والكــثرة في الوحدة جميعــاً. والحق تعالى لـــه التحقق بذلك التفرّد بالواحدية لجمعها الكــل فــي ذاتها، فهذا هو المعنى الدائري لجمع الصفات في ذات الحــق. وقد أشــار إلــى هـــذا الأمــر في الدائرة المتضمنة لقوسي الوجود الواجب والممكــن على حد سواء.



وفــيه قولـــــه: الصفــة المسماة الألوهية ومعناها إعطاء كل الحقائق حقها... بالقســطاس والعــدل الموفـــي حقــه كل ذي حق، وتخاطبه هذه الصفة بلسان الجمعية الكــبرى المســماة في بعض وجوهها قاب قوسين لأنها مجمع قوسي الدائرة الوجودية التي أحد قوسيها يسمى بالواجب والآخر يسمى بالممكن..."[1].

---

(١) الجيلي، لوامع البرق، ورقة ١٥، ص ب، ورقة ١٦، ص أ.

- مراتـــب الوجـــود:

نظراً لتنوع تجليات الحق في الموجودات واختلافها فيما بينها، عمد الجيلي إلى إدراجهـــا في مراتب، بحيث تحتل كل مرتبة منها ما يناسب وقعها بين العوالم المختلفة والمراتـــب المتعددة الوجود، فما المراتب التي أدرجها فيها؟ وكيف نسق بين موجوداته ورتب وجودها الكوني؟

إن الجيلـــي فـــي تصـــوره للوجود على الشكل الدائري، وتقسيمه له بين حق وخلـــق، وملكـــوت وجبروت، نجده يراعي الموجودات ويُحلُّ كلاً منها في مكان يتفق ومكانـــتها بيـــن باقي الموجودات بحيث تبدو علاقة كل مرتبة بسابقتها وكذلك بالمرتبة اللاحقـــة بهـــا. ولما كان الوجود في نظره حقيقة واحدة ذات وجهين حقي وخلقي فإن مراتـــبه على تعددها وتنوع أجناسها تمثـــل وجوداً واحداً لأنها ذات مصدر واحد وهو حقيقة الحقائق وفيه قوله:

ولسائـــر الأشيـــاء منـــه مراتب ... فيـــه لتظهـــر ميـــزة الأشيـــاء
ولكل مرتبة في الأشيـــــاء مـــا ... هو وِفْقها بصفـــات ذي الأسماء
والكل في الكلِ لفـــرد جامــــع ... للكل يحـــوى سايـــــر الفرقاء[1]

فـــالوجـــود إذن مـــن حيث هـــو الوجود الواحد لا يمكن معرفته إلا عن طريق آثاره الدالـــة عليـــه، ذلك أن معرفة الله منوطـــة بمعرفة الوجود، ولما كـــان الإنسان مـــن هـــذا الوجـــود قـــال ﷺ "من عرف نفسه فقـــد عرف ربه"[2]، ولهذا ربـــط الجيلي المعـــرفة بطرفـــيْ الحقيقة الوجوديـــة بعـــد أن رتب الموجـــودات جميعهـــا ترتيباً تنزلـــياً[*] مع أن المعرفة انتهجت طريقاً تصاعدياً يصعد فيه العارف من معرفة الآثار

---

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١، ص ب.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(*) التـــنزل: الترتيب، والتنزل: النزول في مهلة، (مختار الصحاح للرازي، ص ٦٥٤)، ويعني الجيلي أن المراتب متفاوتة في العلو إذ أن لكل من الأسماء مرتبة بحيث يدخل الإسم الثاني تحـــت هيمـــنة الإسم الأول مثال قوله: إن الأحدية أعلى الأسماء إلى تحت هيمنة الألوهية، والواحديـــة أول تـــنزلات الحـــق من الأحدية، فأعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية وأعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية وأعلى... فالملكية تحت الربوبية، والربوبية تحت الرحمانية والرحمانية تحت الواحدية، (الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢٧).

إلى معرفة المؤثر وفيه قوله: "إن معرفة الله تعالى منوطة بمعرفة هذا الوجود، فمن لا يعرف الوجود لا يعرف الموجد سبحانه وتعالى، وعلى قدر معرفته لهذا الوجود يعرف موجـده"(١). وعلـى ذلك فقد حصر هذه المراتب الوجودية المتعددة في أربعين مرتبة جعلهـا أمهـات المراتـب، وقسّمها تقسيماً منطقياً يتفق ومذهبه الواحدي، بحيث يردها جميعها إلـى مرتبة واحدة وهي مرتبة الذات الإلهية من حيث وجودها المطلق الذي ينطوي فيه كل وجود، وقد أشار إلى هذا الترتيب بقوله: "إن هذا الوجود يجمع أموراً حقـية وأموراً خلقية، فمنها أمور كلية وأمور جزئية، ومنها أمور صورية ومنها أمور معـنوية، تـتفرع تلـك الأقسام والأنواع حتى تكاد أن تخرج عن المدارك والإحصاء مطلقـاً، لكـنها جميعها محصورة تحت أربعين مرتبة من مراتب الوجود، وهي أمهات لبقـية المراتـب فـيها، فإن مراتب الوجود كثيرة لا تحصى، لكن هذه الأربعين مرتبة تشـمل الجمـيع وتحـيط بـالكل، وبين كل مرتبة من هذه المراتب المذكورة والمرتبة الأخـرى مراتـب كثيرة لكنها تدخل تحت أحكامها، ولكنا اقتصرنا على ذكر الأربعين لأنها أصول المراتب"(٢).

ويـتفق الجيلـي في تسمية المرتبة الأولى مع ابن عربي، فيجعل مرتبة الذات الإلهـية أولى هذه المراتب، وقد عبر عنها بتسميات عدة مختلفة، فأولى هذه التسميات "الغيـب المطلق" و "غيب الغيب" كما يذهب إلى تسميتها أيضاً بالعماء كما هو شأن ابن عربـي في ذلك أيضاً، وذلك نسبة لصرافة الذات وتجردها وبساطتها بتجردها عن كل الإضافات والنسب الزائدة عليها، لذا فهي الوجود المطلق وهي ذات محض، ولهذا عبّر عـنها القـوم كمـا يقول الجيلي "بالذات الإلهية الساذج"(٣) وذلك لكونها حقيقة الوجود البحت فقال: "مرتبة الذات التي هي مجهولة الغيب المعبّر عنها ببعض وجوهها بالغيب المطلـق وبغيـب الغيب لصرافة الذات المقدسة عن النسب والتجليات... وقد انقطعت

---

(١) الجيلـي، مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود، مخطوط، ورقـة ٣، ص أ، (مطبـوع ص ١٢).

(٢) المصدر السابق، ورقة ٣، ص أ.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب، (مطبوع ص ١٣).

الإشارات قبل الوصول إلى سرادق حرمها، ومن هنا سميت بمنقطع الإشارات بمجهول الغيـــب"[١] ولهـــذا يجعـــل بعض المحققين مرتبة العماء من مراتب الربوبية، ويسميها النابلســـي فـــي شرحه عليها بمرتبة اللاتعين ويعني بها عدم التعين، كما تسمى مرتبة الإطلاق الحقيقي ومرتبة الذات البحث أي الخالص[٢]، بينما ذهب ابن سبعين (ت ٦١٣ - ٦٦٨هـــ) إلى تسمية هذه المرتبة بأنها المبدأ الأول لهذه المراتب جميعها أو مصدر العلـــل للموجودات جميعها بل أول وأحق علل الموجودات بالوجود والوحدانية وأولاها بهـــا، وهـــي المـــبدأ الأول الـــذي تنبعـــث عنه القوى لتكثره نحو غاياتها[٣]، وقد قال البطليوســـي[*] (ت ٥٢١هـــ) إن الـــباري تعالى له المرتبة الأولى في الوجود، وهو متوحد في وجوده، لا يشركه في وجوده شيء، كما لا يشركه شيء في صفاته[٤].

وتمـــثل المرتـــبة الثانية عشرة من مراتب الوجود مرتبة عالم الإمكان، تنتهي عـــندها آخـــر التـــنزلات الإلهـــية الحقية، والعقل الأول أول التنزلات الإلهية الخلقية، فالإمكان مرتبة متوسطة بين الحق والخلق وبرزخ[**]، بين الوجود الحقيقي والوجـــود

---

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ص ١٣، (مطبوع).

(٢) النابلسي (عبد الغني)، القول المتين في بيان توحيد العارفين، ص ١٤.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٢٤.

(*) هـــو عبد الله بن محمد بن السيد (أبو محمد) (٤٤٤ - ٥٢١هـــ) من العلماء باللغة والأدب، ولـــد ونشأ في بطليوس في الأندلس، وانتقل إلى بلنسية فسكنها وتوفي فيها، من كتبه شرح أدب الكـــتاب لابن قتيبة، والحدائق، مخطوط في أصول الدين... وشرح الموطأ وغير ذلك، (ابـــن خلكان: وفيات الأعيان، ج١، ص ٢٦٥، ابن كثير: البداية والنهاية، ج٢، ص ١٩٨. المغرب في حلى المغرب، ج١، ص ٣٨٥).

(٤) البطليوســـي، (ابن السيد) الحدائق في المطالب العالية الفلسفية، العويصة، ط أولى، مصر، ١٣٦٥هـــ/١٩٤٦م، ص ٩.

(**) يقـــول الجرجانـــي فـــي تعريفاته: البرزخ هو الحائل بين الشيئين، كما يرى أنه الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة أعني الدنيا والآخرة، (التعريفات، ص ٣٨).
ويعـــرفه الجيلي بقوله: هو موت النفوس المعلومة بالرياضة والمجاهدة، فهو برزخ لهم في الحقيقة، (نسيم السحر، ص ٢٥).

المجـــازي[١]، إذ العـــدم عند المحققين عبارة عن الخلق، والوجود عبارة عن الحق[٢]، وبذلـــك يفـــرق بيـــن المراتب، فيعطي كل ذي حق حقه من الوجود، فليس الحق هو الخلـــق، والعكـــس كذلـــك، إذ أنهما وجهين للحقيقة الوجودية الواحدة ففرّق بذلك بين الظاهر والمظاهر فقال:

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة وأنت بها الماء الذي هو نابـــع...

ولكن بذوب الثلج يُرفع حكمـــه ويوضع حكم الماء والأمرُ واقع[٣]

فهـــو هـــنا ينسب للوجود الخلقي وجوداً معاراً من وجود الحق، إذ أن إسم المائية معارٌ مـــن وجـــود الحـــق. وقد شبه الخلق بالثلجة، والحق تعالى بالماء الذي هو حقيقة تلك الثلجة، ومعنى هذا أن الصورة الثلجية كانت قبل ذلك معدومة، ولكنها مفروضة مقدرة، وهـــي زائـــدة على حقيقة الماء بغير شبهة لأنها عرض زائد يعتري الماء فيصير ذلك المـــاء ثلجـــاً، حتى لو لم يكن الماء لما وجدت تلك الصورة الثلجية[٤] إذ أن إسم المائية عليه حقيقة، وعلى الحقيقة ليس الثلج إلا الماء النابع فيه، ومعرفة ذلك مشروطة بذوبان الـــثلج إذ يـــرفع حكمه ويوضع حكم الماء. وهكذا يكون النظر إليه بالجمع بين الإثنين فـــيرى من خلال ذلك أن وجود الخلق وجود وهمي وليس حقيقياً، وهو نسبة أو إضافة فقط ولذلك قال:

كـــذا الخَلـــق فافهمْ إنـــه متوَهمٌ وهذا كقشر كي يضلّ مُخـــادع[٥]

إذن فوجود المراتب الخلقية على هذا النحو هو وجود متوهم إذا قيس بالمراتب الحقية، فهـــو كقشر على اللب، تراه عين أهل الظاهر، ويخفى عنها ما يكمن مـــن لب الحقيقية فـــي باطـــنه. وهكذا فعين أهل الظاهر ترى تعدد المظاهر، وبصيرة أهـــل التحقيق لا تشـــهد ســـوى المراتـــب الحقيّة الكامنة في لب هذه المظاهر، ولذلك فالوهـــم والخيال

---

(١) الجيلي، مراتب الوجود، مخطوط، ورقة ٣، ص ب، (مطبوع ص ١٣).

(٢) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب، (مطبوع ص ١٣).

(٣) الجيلي، النوادر العينية، بيت ١٦٤.

(٤) النابلسي (عبد الغني)، المعارف الغيبية شرح العينية الجيلية، ورقة ١٢، ص أ.

(٥) الجيلي، النوادر العينية، بيت ٤٧٣.

يصـــور المظاهـــر، والمشـــاهدة والتحقق يكشف عن حقيقة هـــذه المراتب الباطنة في المظاهـــر. وقـــد جعلهـــا الجيلي على أربعة مراتب صوّر بها حقيقة مذهبـــه ونتيجة مشاهداته فقال:

ما في الوجود سوى مراتبُ أربعٍ   هـــي عينُهـــا الموجود يا رفقائي
ذات، وأوصـــاف، وأسمـــاء لها   والرابـــع الأفعـــال ذات بقـــاء
فالذات لم تدرك ولكن وصفهـــا   بالعقل قـــد يـــدرى وبالإيمـــاءِ
والوصفُ يـــدرى لمقلـــة كاشفٍ   والإسم معلـــوم لـــدى الكمـــلاء
والفعل فهو الخلـــق والأثر الذي   قد نيط بالأوصـــاف في الآراء[1]

فالمراتـــب علـــى هذه الصورة التعددية يراها الجيلي أنها ليست سوى أموراً اعتبارية فقـــط، وجُـــلّ مـــا يقصده هو إظهار مدى الترابط القائم بين وجهي الحقيقة الوجودية، وتنظـــيم هذه العلاقة بحيث تبدو منسجمة، إذ أن النظام الكوني يقوم على الانسجام بين الحـــق والخلق، أو بين الله والعالم، وهو في تحديده لها إنما يدرك معنى صوفياً خاصاً بالألوهـــية، لذا يجب البحث في طبيعة هذا الوجود، في محاورها التي تدور عليها من الذات والصفات والأسماء، إذ هي قوام هذا الوجود، ولا يكتمل الوجود بانتقاص إحداها لـــتكامل الـــذات بأســـمائها وصفاتها، لذلك نراه يدعو إلى حسن الظن بكل منها وعدم التفريط بأحداها لتكامل الألوهية التام بعناصرها فقال: "لا تزعم أن حسن الظن فيه مقيدٌ بفيضه وإحسانه الذي ترجوه من أياديه، فهذا حسن ظن متعلق بالأفعال من غير محال، فأيـــن أنـــت من حسن الظن بالصفات، بل أين أنت من حسن ظنك بالذات... فهو عين الوجود وحقيقة ذات كل موجود"[2].

يحصـــر الجيلـــي الوجود تحت أربعين مرتبة هي أمهات المراتب كلها حسب تنزلاتها وذلك في رسم تخطيطي كما يلي:

الذات الإلهية: المرتبة الأولى: هـــي الـــذات الإلهية ويعبر عنها ببعض وجوههـــا بالغيـــب المطلق وبغيب الغيب

---

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢، ص ب.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص.ص ٥٤ – ٥٥.

	لصـــرافتها سماها بعض العارفين بالعدم المقدم على الوجود. وسـمّاها رسـول الله ﷺ بالعماء. لذلك قالــت الطائفة أنه المسكوت عنه، ومن ثم لا يدخلــه بعــض المحققيــن في مراتب الوجــود، ولهــذا اعتبر بعض المحققين العمــاء من مراتب الربوبية فيجعل العماء بعد مرتبة الربوبية.
الوجود المطلق: المرتبة الثانية:	هـــي أولى التنزّلات المعبر عنها بالتجلي الأول وبالوجود المطلق.
الواحدية: المرتبة الثالثة:	هي التنزل الثاني المعبر عنها بالواحدية.
الألوهية: المرتبة الرابعة:	هي عبارة عن الظهور الصرف.
الرحمانية: المرتبة الخامسة:	الرحمانــية المعبر عنها بالوجود الساري الذي أشار إليه الرسول بنَفَس الرحمن.
الربوبية: المرتبة السادسة:	يتعين فيها وجود العبودية.
المالكية: المرتبة السابعة:	هي حضرة نفوذ الأمر والنهي لأن الملك حاكم على ملكه.
الأسماء والصفات النفسية: المرتبة الثامنة:	هـــي أربعة لا يتعين كمالٌ لمخلوق كمال الذات إلا بها وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة.
حضـــرة الأســماء الجلالية: المرتبة التاسعة:	كإسمه الكبير والعزيز والعظيم والجيل والماجد.
حضرة الأسماء الجمالية: المرتبة العاشرة:	كإسمه الرحيم والسلام والمؤمن واللطيف غير ذلك.

حضـــرة الأســـماء الفعلـــية: المرتـــبة الحادية عشر:وتنقسم إلى قسمين: الأسماء الفعلية الجلالية والأسماء الفعلية الجمالية.

عـــالم الإمكـــان: المرتبة الثانية عشر: مرتبة متوسطة بين الحق والخلق وعالم الإمكـــان بـــرزخ بيـــن الوجودين القديم والمحدث.

العقل الأول: المرتبة الثالثة عشر: قال ﷺ أول ما خلق الله العقل، الحديث[١]، والعقـــل هو القلم الأعلى، قال ﷺ أول ما خلـــق الله القلـــم، الحديـــث[٢]، والقلم هو الروح المحمدي، قال ﷺ أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر[٣].

الروح الأعظم: المرتبة الرابعة عشر: وهي النفس الكلية، واللوح المحفوظ المعبر عنها بالإمام المبين.

العرش: المرتبة الخامسة عشر: وهـــو الجسم الكلي، فالعرش للعالم بمنزل هـــيكل الإنســـان للإنسان وسمته الطائفة بالجسم الكري.

---

(١) الحديـــث: مسند الفردوس / ٤. وتخريج أحاديث إحياء علوم للعراقي برقم /٢١٩ الذي قال عنه حديث موضوع.

(٢) الحديـــث: "أول ما خلق الله القلم" يقول القاري في الأسرار: هو أثبت من حديث العقل، هذا نقلـــه عـــن السخاوي في المقاصد، ص ١١٨، وفي ذلك نظر لأن ابن عدي قال فيه: باطل مـــنكر آفته محمد بن وهب الدمشقي. وقال الذهبي في الميزان ٦١/٤: صدق ابن عدي في أنه حديث باطل. وقد أخرجه الدارقطني في الغرائب من طريقه. ورواه ابن عساكر عن أبي هريـــرة مـــرفوعاً من طريق الحسن بن يحيى الخشني وليس بشيء، عن أبي عبد الله مولى بنـــي أمية وهو مجهول. ورواه الحكيم والترمذي من الطريق المذكور، والخطيب عن علي مـــرفوعاً من طريق صاحب الأغاني وحسبك به من فاسق وسند مظلم (الأسرار المرفوعة، حديث ١٠٧، ص ١٣٨).

(٣) الحديـــث: رواه عـــبد الـــرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله... (كشف الخفاء للعجلوني رقم الحديث ٨٢٧، الجزء الأول، ص.ص ٢٦٥، ٢٦٦.

الكرسي: المرتبة السادسة عشر: وهو عبارة عن مستوا العقلية.

عالم الأرواح العلوية: المرتبة السابعة عشر: وهـم الملائكـة المهـيمة في جلال الله وجماله.

الطبيعة المجردة عن لباس الاستقصات

والأركان: المرتبة الثامنة عشر: وهي التي خلق الله تعالى العالم فيها.

الهيولى: المرتبة التاسعة عشر: هي حضرة التشكيل والتصوير.

الهباء: المرتبة العشرون: وهو مكان حكمي لا وجودي.

الجوهر الفرد: المرتبة الحادية والعشرون: لأنـه أصل الأجسام فهو للأجسام بمنزلة الحـروف للكلمـة، أو بمـنزلة الـنقطة للحرف.

المركبات: المرتبة الثانية والعشرون: تقسـم إلـى سـتة أقسام: مركبات علمية ومركـبات عينـية ومركـبات سـمعية ومركـبات جسـمانية ومركبات روحانية ومركبات نورانية.

الفلك الأطلس: المرتبة الثالثة والعشرون: هـو فلـك وجـودي عينـي يدور تحت الكرسي وفوق بقية الأفلاك.

فلك الجوزاء: المرتبة الرابعة والعشرون: هو كوكب حكمي لا وجود له بعينه.

فلك الأفلاك: المرتبة الخامسة والعشرون: هو المسمى بفلك المكوكب.

سماء زحل: المرتبة السادسة والعشرون: وهو السماء السابع.

سماء المشترى: المرتبة السابعة والعشرون: جوهر هذه السماء أزرق اللون.

سماء بهرام: المرتبة الثامنة والعشرون: وهي المريخ.

سماء الشمس: المرتبة التاسعة والعشرون: لونها أصفر كالذهب وهي قلب الأفلاك.

سماء الزهرة: المرتبة الثلاثون: جوهر هذه السماء أخضر اللون.

سماء عطارد: المرتبة الحادية والثلاثون: جوهر هذه السماء أشهب اللون.

سماء القمر: المرتبة الثانية والثلاثون:	جوهرها شفاف أبيض كالفضة.
الفلك الأثير: المرتبة الثالثة والثلاثون:	هي المسماة بالكرة النارية.
الفلك المأثور: المرتبة الرابعة والثلاثون:	هي المسماة بالكرة الهوائية.
الفلك المستأثر: المرتبة الخامسة والثلاثون:	هو المسمى بالكرة المائية.
الفلك المتأثر: المرتبة السادسة والثلاثون:	هو المسمى بالكرة الترابية.
المعدن: المرتبة السابعة والثلاثون:	وهو على أنواع كثيرة.
النبات: المرتبة الثامنة والثلاثون:	هو الجسم النامي وأنزل من المعدن.
الحيوان: المرتبة التاسعة والثلاثون:	وحّده العقلاء بأنه الجسم النامي المتحرك بالإرادة.
الإنسان: المرتبة الأربعون:	وبه تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق تعالى لظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته. فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة وأعلاهم مرتبة في الكمالات فليس لغيره ذلك(١).

رسم تخطيطي لمراتب الوجود عند الجيلي(٢)

تصوره للوجود:

يبني الجيلي تصوره للوجود على ثلاثة محاور: محور الذات، محور الأسماء ومحور الصفات.

- محور الذات:

يُفرد الجيلي للذات دوراً كبيراً وهاماً في مبحثه، إذ أنها المحور الأساسي الذي يدور عليها مذهبه، من حيث أن الذات الإلهية هي: "الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها، فكل إسم أو صفة استند إلى شيء، فذلك الشيء هو

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ص ١٢ وما بعدها.
(٢) المصدر السابق، رسم بياني لمراتب الوجود حسب تنزلاتها عند الجيلي.

الــذات، ســواء كــان معدوماً كالعنقاء(*)، أو موجوداً"[1]. كما يميز بين طرفي الحقيقة الوجودية، إذ أن الوجود الحقّي وهو الذات الإلهية، لها الوجود المحض لقيامها بنفسها، علـى حين انعدام ذات الخلق لقيامها بالله. وقد بين حقيقة هذه الذات الإلهية "بأنها عبارة عـن نفســه التــي هو بها موجود، لأنه قائم بنفسه، وهو الشيء الذي استحق الأسماء والصــفات بهويته، فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه... واستحق لوجوده كــل إســم دلّ علــى مفهوم يقتضيه الكمال، ومن جملة الكمالات عدم الانتهاء، ونفي الإدراك، فحكم بأنها لا تُدرك، وأنها مدركة له لاستحالة الجهل عليه..."[2].

ويُعلــي الجيلــي مــن شأن هذه الذات لعلو مرتبتها، فلها مرتبة الوجود الأولى المقدســة عــن ســائر النسب والإضافات والتجليات لصرافتها ومحض وجودها، فلا يمازجها أي وجود آخر، وفي ترفّعها هذا تغيب عن العقول، فلا تُدرك حقيقتها لقداستها فقــال: "هــي الذات الإلهية المعبّر عنها ببعض وجوهها بالغيب المطلق... لذلك سماها بعــض العارفين بالعدم المقدّم على الوجود، يريد بذلك عدم لحوق نسبة الوجود بمطلق الصــرافة الذاتــية التــي علت على النسبة وغيرها، لا يريد بأنها معدومة فتوجد بعد ذلــك... بل لكونها حقيقة الوجود البحت التي هي الظلمة التي لا نور فيها، أي مجهولة من كل الجهات، لا سبيل إلى معرفتها بوجه من الوجوه"[3] ولهذا قالت الطائفة فيه: "أنه المســكوت عــنه، ومن ثمّ لا يُدخله بعض المحققين في مراتب الوجود، فيقول أنه من وراء الوجــود"[4]. لهذا نفى الجيلي الوصول إلى معرفة الذات لعدم المناسبة والتفاوت القــائم بيــنها وبين الإنسان. فالذات محجوبة عن الخلق لا يُدركها كنهها إلا من وُهب

(*) العــنقاء: استفاد ابن عربي من فقدان وجود العنقاء الحسي ليطلقه تشبيهاً على الهباء الذي لا وجــود لعيــنه. قــال: فإن قلت العنقاء قلنا الهباء لا موجود ولا معدوم على أنها تتمثل في الواقعة ويقول ابن عربي هو الهباء الذي فتح الله به أجساد العالم، (اصطلاحات ابن عربي، ص ٦٨)، (انظر المعجم الصوفي، ص ٨٢٩).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ١٣.

(٢) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ٣، ص ب.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب.

(٤) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب.

المعــرفة بــالعلم الإلهي وهو العلم اللدنّي الذي خُصّ به أهل المعرفة، وذلك أنه تعالى حيــن أوجد الخلق جبلهم على تعظيم ذاته، ولذا فقد تعذّر على الخلق شهود ذات الحق. وهــذا ما عناه بقوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾[1] ذلك لأنهم عظّموا صفاته وجهلوا ذاته. فأضاعوا سبيلهم إلى المعرفة، فلو شهدوا الحق في حقائقهم من حيث هي انعكــاس لصـــورة الحق على مرآة الوجود دون حلول فيهم، لاستطاعوا أن يصلوا إلى إدراك ما يريدون، وتجلت لهم العظمة الإلهية في الأكوان، وعرفوا أن الله هو الموجود علــى الحقــيقة، ومـــا وجود الخلق إلا أثر من مظاهره وتجلياته، فلا يشهدوا بعد ذلك لشيء سواه وجوداً"[2].

ويـــرى الجيلـــي فيما يراه بحق الذات أنها على ما لها من الصرافة والسذاجة، فهـــي حقــيقة جامعـــة بين الأضداد، فهي ملتقى المتضادات ونقطة تجمع المتناقضات فـــيقول: "ولكن من غرائب شؤون الذات جمع النقيضين من المحال والواجب، فكل ما يســـتحيل فـــي العقـــل ويصوغ في العبارة والنقل فإنك تشهده من الأحكام الواجبة في الذات، وإلى ذلك أشار أبو سعيد الخرّاز "عرفت الله بجمعه بين الضدين"، ولا تظن بأن مطلـــق جمعـــه لـــلأول والآخر والظاهر والباطن، بل الحق والخلق، والتفاضل وعدم التفاضل... فإنه سبحانه وتعالى يجمعها بالشأن الذاتي، وهويته عبارة عن جميع ذلك"[3] وفيه قوله شعراً:

تجمعـــت الأضداد في واحد البها وفيـــه تلاشت فهو عنهُنّ ساطع[4]

ويتساءل الجيلي بدوره عن كيفية جمع الأضداد في ذات الحق فيقول:

علـــى عِلْمِيَ معناك ضدان جُمّعا ويا لهفـــي ضداه كيف التجامع[5]

كل ذلك في نظر الجيلي معناه أن الذات الإلهية تجمع بّين طرفي الحقيقة الوجودية على مـــا فـــيها من تضاد، فهي حق وخلق. وهذه دلالة على وسع الحق تعالى، فهو الواسع

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٩١ م.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٣١، ص أ.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٩.

(٤) النابلسي (عبد الغني)، شرح القصيدة العينية، ورقة ٢.

(٥) الجيلي، النوادر العينية، القصيدة، البيت ١٠١.

الذي قَبِلَ الضدين، وتجلّى بالوضعين، وتقيّد في الانطلاق، وانطلق في التقييد، فصدقت عليه جميع الاعتقادات، ووقعت عليه جميع العبارات، أحاط بالكون عدماً ووجوداً، ووسع الأشياء كلها علماً وعيناً، وذاتاً وصفاتاً، ولم يسعه شيء(١). ولذلك عمد إلى الرمز كوسيلة لتقريب المعاني للفهم باعتبار النقطة رمزاً للذات، فيرى بأنّ للذات مقتضيات هي حقائق الموجودات، كذا النقطة فإن مقتضياتها هي حقائق الحروف والكلمات، وكلها تنشأ عنها لبطونها فيها، فهي للذات كالتجليات التي تتجلّى فيها الأسماء والصفات، وهذا شأن الذات الإلهية، فإن جميع الموجودات مما اقتضته الشؤون الذاتية، ولأجل هذا كان الوجود كله تجليات في تجليات، فنسبة الحروف من النقطة نسبة الصفات من الذات، ونسبة الكلمات من الحروف نسبة الموجودات، ونسبة المعاني من الكلمات نسبة التجليات الإلهية في مخلوقاته من غير حلول، وكما أن المعنى لا يحلّ في الحرف، فإن تجلي الحق في مخلوقاته لم يكن ذا حلول فيها(٢).

وهكذا يتضح لنا أن الجيلي يصطنع الرمز في مذهبه، إذ أن ما رمز إليه بالحروف يعني به ردّ كل أمر إلى الذات الإلهية ومقتضياتها الإسمائية والصفاتية، فيكون الأمر أن الحق مبدأ الكل ومعاده وإليه يرجع الأمر كله(٣). وفي هذا قوله شعراً:

لا تحسبنّ الحرف قام بنفسه | فقوامه بالنقطة الغرّاء...
فجميع أجزاء الحروف مظاهرٌ | للجوهر الفردِ العليّ النائي...
واجزم وقُلْ إن الوجود جميعهُ | للواحدية مظهر الأجلاءِ
فالكلّ منهُ ظهورهُ وبه بَدَا | وإليه يرجع آخراً بولاءِ
فالواحد القهّار قام بوحدةٍ | في كثرة التعداد والظُهراءِ.(٤)

أما أخصّ خصائص الذات لدى الجيلي فهي عدم التقييد في ظهورها في الصورة الوجودية، لذلك يقول بالتنزيه والتشبيه معاً، لأن الله سبحانه يظهر فيما يشاء

---

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٢، ص أ.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورق ١٣، ص ب.

(٣) الجيلي، مرآة العارفين، مخطوط مكتبة الأزهر بالقاهرة ضمن مجموعة ورقة ٩.

(٤) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢، ص.ص أ – ب.

من الصور فلا يقيّده حكم، ولا يحصره حدّ ولا رسم. فهو يظهر كيف شاء وبلا كيفية، ويحتجب كما شاء بلا كيفية. وقوله بالتنزيه يعني انفراد القديم بأوصافه وأسمائه وذاته؛ وقولـــــه بالتشبيه لأن صور تجلياته وتعينات أسمائه وصفاته يظهر فيها الجمال الإلهي بانعكاس جمال الذات في مرائي الموجودات"[1] ولذلك قال في نفي المثلية عن الله:

نـــــزّه فهـــــــذا واجـــــبٌ لله   لا الحاضرون دَرُوا ولا اللاهي...

ليـــس الإلـــــه بعبــد كــلا ولا   نـــــاهٍ بــــذاتٍ غيـــر تناهي[2].

ويـــتفق في هذا الصدد مع ابن عربي في نفي المثلية عن الحق من حيث التنزيه حيث يقــول فـــي الفتوحات بنفي المثلية، وقد شرح الجيلي قوله هذا في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3]، فهو يرى أنه ليس مثل الحق شيئاً لأنه عين الوجود كله، فلا تعدد للوجــود، إذن فــلا تعــدد للموجودات، لأن الوجود على الحقيقة هو عين الموجودات، فظهرت الواحدية، وبظهورها بطنت الكثرة..."[4] وهنا يتفق مع المعتزلة الذين ينزهون الــذات الإلهـــية عن صفات المخلوقات وأثبتوا أن ذات الله قديمة، ونفوا عنه الصفات. وبهـــذا قـــاوموا فكرة التشبيه ووجود صفات زائدة على الذات، بل إن صفاته عين ذاته واســـتندوا في ذلك إلى براهين عقلية وحجج منطقية[5]. على حين عرف الصوفية ذلك معرفة ذوقية بعيدة عن أثر العقل وعمل المنطق. ورُبما كان ما دعا المعتزلة إلى القول بنفـــي الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة، كما أنهـــم كـــانوا يخشون أن يؤدي بهم القول بإثبات الصفات إلى جانب الذات أنها جواهر مستقلة أو أقانيم كما هو الحال عند النصارى[6].

وقـــد نفى الجيلي إمكان معرفة الذات وإدراك كنهها وماهيتها، وذلك للتفاوت القائم بينها وبين الخلق، فمعرفة ذلك إذن مستحيلة، إنما الممكن هو معرفة حقيقة ذات العبد ومدى

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص. ص ١٣ – ١٤.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١ ك.

(٤) الجيلي، شرح الفتوحات المكية، ورقة ١٣، ص ب.

(٥) التفتازاني (أبو الوفا)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٦٣.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٣.

قصـــوره عـــن إدراك الـــذات، فيكشـــف الجيلي لذلك عما يوجد من روابط بين الذات والإنســـان إذ هـــي أصل وجوده. ومعرفتها كشأن المعرفة بهوية الإنسان، إذ بمعرفته بنفسه يعرف ربه، فيرى أن العبد إذا ما كشف عن حقيقة نفسه عرف أن الذات الإلهية هي جوهر كيانه بحيث يبلغ معرفة الذات حقاً ويعرفها كما عرفها النبي ﷺ، حيث قال: "مـــن عرف نفسه فقد عرف ربه"(١) ويعرف أيضاً كل ما اتصل بهذه الذات فيما يتعلق بصفاتها الخاصة(٢).

ومممـــا يراه الجيلي في هذا الشأن أن السبيل لإدراك حقيقة الذات المتعالية عن العقـــل والإدراك هـــو "الفناء" الكامل للعبد، فيكشف له حينئذ الغطاء عن تلك الحقيقة، لذلـــك قـــال بالفـــناء كشرط أساسي وهو: "إن إدراك الذات العلية هو أن تعلم بطريق الكشـــف الإلهـــي أنك إياه وهو إياك، وأن لا اتحاد ولا حلول، وأن العبد عبد، والرب رب. فلا يصير العبد رباً ولا الرب عبداً. فإذا عرفت هذا القدر بطريق الذوق والكشف الإلهـــــي الـــذي هـــو فوق العلم والعيان ولا يكون ذلك إلا بعد السَّحق(*) والمَحق(**) الذاتـــي، وعلامـــــة هذا الكشف أن يفنى أولاً عن نفسه بظهور ربه، ثم يفني ثانياً عن ربـــه بظهـــــور ســـرّ الربوبية. ثم يفنى ثالثاً عن متعلقات صفاته بمتحققات ذاته، فإذا

---

(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) T. Burckhardt, du soufisme, Introduction au langage doctrinal du soufisme, Alger et Lyon, 1951, Tome II, p.p. 19–20.

(*) الســـحق: ذهـــاب تركيـــبك تحت القهر، (شرح الألفاظ المتداولة بين الصوفية لابن عربي، مخطـــوط ١٠٦). ويقـــول الجيلي: السحق هو عبارة عن زوال الحس من نفس العبد فيقبل الأوصـــاف الإلهية من غير تعمّل ولا تعقّل بل يقبل صفات الحق كما يقبل صفات نفسه ولا يبقى عنده بينهما فرق، (الجيلي، رسالة الأسفار، ص.ص ٤٤ – ٤٥).

(**) المحـــق: فناؤك في غيبه، (المصدر السابق، ص ١٠٦)، (معجم اصطلاحات الصوفية لابن عربي، ٩/٦٣)، وفي تعريفات الجرجاني: المحق فناء وجود العبد في ذات الحق تعالى، كما أن المحو فناء أفعاله في فعل الحق، (التعريفات للجرجاني، ص ١٨١).

المحـــق: يقـــول الجيلـــي: المحـــق هـــو عبارة عن زوال الحصر والحد في جسمانية العبد وروحانيته معاً، (رسالة الإسفار، ص.ص ٤٤ – ٤٥).

حصـــل لـــك هـــــذا، حينئذ فقد أدركت الذات، ليس على هذا في نفس إدراكك الذات زيادة"[1].

وجملـــة القـــول أنه لما كانت الذات الإلهية بما هي ذات لا يمكن معرفتها، ولا ســـبيل إلى إدراكها إلا عن طريق إسمائها وصفاتها، وإنه لا بد من البحث في أمر هذه الأســـماء والصفات التي ندرك بواسطتها الذات والعالم، لذا فإن ما يراه الجيلي مردود فـــي أصله إلى الأسماء والصفات، بل أن كل شيء هو أثر أسمائه وصفاته. كما أن كل فـــرد من أفراد العالم له محتد من أسماء الحق وصفاته، وكذا الأنبياء والأولياء محتدهم مـــن أســـمائه الصـــفاتية، فهـــي محتدهم، أما بقية الموجودات فهي مخلوقة من صفاته الفعلـــية، وهو إذ يخص الرسول ﷺ بأنه مخلوق من ذاته عزّ وجلّ فمحتده إذن الذات، وهكـــذا فإنـــه يجعـــل مـــن الأسماء والصفات ركنين هامين من أركان طبيعة الوجود وأصـــلين أساســـيين لهـــا، بالإضافة إلى الذات لأن الصفات ترجع إلى الذات، بل هي عيـــنها[2]، وأن الأســـماء الحســـنى هي أصل الموجود الخلقي، لذا فإن العالم أثر تلك الأســـماء وليس المراد من العالم إلا ظهور تلك الأسماء ومعرفتها بآثارها، والمراد من ظهورها ومعرفتها هو ظهور ذات الله تعالى[3].

ولكـــن مـــا هو دور الأسماء في تحقيق هذه الوحدة الكاملة للوجود، وما مدى علاقتها بالذات والصفات؟

- **محـــور الأسمـــاء:**

لمـــا كـــان أمر إدراك الذات مرتبط بما ينسب إليها من الأسماء، لذا فقد اجتهد الجيلـــي فـــي إظهـــار حقـــيقة الأسماء وما لها من أثر على الذات في تقريب مفهومها وتحديـــد معـــناها فقـــال معرّفاً بالإسم: "الإسم ما يُعين المسمّى في الفهم، ويصوره في الخـــيال، ويحضره في الوهم، ويدبّره في الفكر، ويحفظه في الذكر، ويوجده في العقل، ســـواء كـــان المسمى موجوداً أو معدوماً، حاضراً أو غائباً"[4]. بل إنه يرى في الإسم

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢١.

(٢) الجيلي، قاب قوسين وملتقى الناموسين، ورقة ٦، ص.ص أ – ب.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، مخطوط، ورقة ٧، ص أ.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ١٨، (صبيح)، ص ١٦.

والمسـمّى شـيئاً واحـداً كما هو الشأن بالنسبة للذات، إذ هي عين الصفات لا غيرها، وعلـيه يكون الإسم عين المسمى، ونسبته إليه كنسبة الظاهر إلى الباطن فيقول: "فأول كمـال تعرُّف المسمى نفسه إلى من يجهله بالإسم، فنسبته من المسمّى نسبة الظاهر من الباطن، فهو لهذا الاعتبار عين المسمّى"(١).

وكثـيراً مـا تكون المسمّيات معدومة في نفسها، موجودة في إسمها، وهو ما يغـرُب عـن العقل تعقّله لعدم قيام هيئة مخصوصة له، على حين أن مسمّى الله تعالى علـم يعطـي تعقلـه مسمّى حول مراتب الألوهية جميعها، ولا سبيل إلى معرفته إلاّ بأسمائه وصفاته، فما هو السبيل إذن لإدراك مثل هذه الحقائق؟

يشـير الجيلـي إلـى ذلك بقوله: "ومن المسمّيات ما تكون معروفة في نفسها، موجـودة في إسمها كعنقاء مغرب(*) في الاصطلاح، فإنها لا وجود لها إلا في الإسم، وهـو الـذي أكسبها هذا الوجود... فكما أن مسمى عنقاء في نفسه عدم محض، كذلك مسمّى الله تعالى في نفسه وجود محض، فهو مقابل لإسم الله باعتبار أن لا وصول إلى مسـمّاه إلا بـه... كذلـك الحـق سبحانه لا سبيل إلى معرفته إلا عن طريق أسمائه وصـفاته، إذ كـل من الأسماء والصفات تحت هذا الإسم، ولا يمكن الوصول إليه إلا بذريعـة أسـمائه، وصـفاته، فحصل مـن هذا أن لا سبيل إلى الله إلا من طريق هذا الإسم"(٢).

ولمـا كـان الله هـو الموجود على الحقيقة، وتعقله يعطينا مسماه لأنه الوجود المحـض، فإن مسماه يحوي من الكمال في الألوهية ما لا يوجد في مسمّى آخر، إذ لا وجـود لشيء سوى الله وما ثمّ إلاّ هو، ومن هنا يرى الجيلي: "أن الله علمٌ يعطيك تعقله مسـمّى حوى مراتب الألوهية، ويُتصور عندك أنه أمر زائد عليك، مغاير لذاتك، فهو

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، (بولاق)، ص ١٨، (صبيح)، ص ١٦.

(*) عـنقاء مغـرب: وهـو طائر وهمي، والمغرب عالم الحس، والمشرق عالم الروح، عنقاء مغـربه أي وجود لا حقيقة، ولا وجود له في عالم الحس لأننا لا ندركه ولا نضع له صور حسية فهي عنقاء بالنسبة لعالم الحس.

(٢) المصدر السابق، (بولاق)، ص ١٨، (صبيح)، ص ١٦.

المتصـــور عـــدم لا وجـــود له، إذ عين المراد ذاتك، فما ثمّ مصوّر إلا الله، وما ثمّ إلا أنت، بل ما ثمّ إلا الله"[١]، ومن هنا كان الإسم هو مصدر كل حقيقة مهما دقّت معالمها، إذ هو المبدأ لفهم كل الحقائق، بل المرآة التي تُعكس عليها هذه الحقائق وتكشفها للعقل، وقــد كشف الجيلي عن حقيقة كل إسم من الأسماء بحيث وجد في إسمه تعالى "الله" أنه الممـــيّز بين كل الأسماء، فهو الإسم الأعظم الذي كشف عنه فيما تجلّى له من معرفة بحقيقـــته تعالى فقال: "إن الحق سبحانه وتعالى جعل هذا الإسم مرآة للإنسان، فإن نظر بوجهـــه فـــيها علـــم حقيقة كان الله لا شيء معه، وكشف له حينئذ أن سمعه سمع الله، وبصـــره بصـــر الله، وكلامه كلام الله، وحياته حياة الله...[٢] كل ذلك بطريق الأصالة، ويعلـــم حينـــئذ أن جمـــيع ذلك إنما كان منسوباً إليه بطريق العارية والمجاز، وهي لله بطـــريق الملـــك والتحقـــيق... والـــناظر وجهـــه في مرآة هذا الإسم يكتسب هذا العلم ذووقاً"[٣].

وعلـــى ذلك فإن الإسم الله هو "هيولى"[*] الكمالات جميعها، لما له من القدسية التـــي تـــتجلّى فـــي تحقق العبد تحققاً كاملاً بالحقيقة الإلهية، وباسمه "الله" يتحقق وجود الموجـــودات، وعـــنه عرفت الموجودات ماهياتها، ولهذا يرى "أنه ليس لكمال الله من نهاية، لأن كل كمال يُظهره الحق من نفسه، فإنه له في غيبه من الكمالات ما هو أعظم من ذلك وأكمل..."[٤].

ونظـــراً لمـــا اخـــتُص به الإسم "الله" من ميزة على سائر الأسماء، لذلك فهو يـــنطوي علـــى أسرار إلهية تعبِّر عن غنى الذات عن العالمين، بخلاف كل إسم غيره

---

(١) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٢٨.

(٢) وهو قول الحديث القدسي الذي يقول: "لا زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل...". سبق تخريجه.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ١٩، (صبيح)، ص ١٦.

(*) الهيولـــي: يقـــول فـــي التعريفات: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهـــر فـــي الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجســـمية والنوعـــية، (الجرجانـــي، التعريفات، ص ٢٣٨)، وفي اصطلاحات ابن عربي: السَّـــبحة: الهباء، المسمّي بالهيولى، (المصدر السابق، ص ٦٨)، ويقول الجيلي بأن الهيولى هو الإسم الله، (الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٦٨).

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ١٩.

"كالرحمـــن" و"الـــرب" و"الخالق" وغيره من الأسماء، بل يبطن فيه أمور تبين لنا كيفية ظهـــور الإسم على صورة مسمّاه، فيصبح هو والمسمى شيئاً واحداً، ولذا يرد ذلك إلى كمـــال هذا الإسم ويدعو قائلاً: "فافهم واعلم ما سرّ هذه الجمعية التي لإسم "الله"، وكيف ظهر على صورة مسمّاه"[١].

والجيلـــي فـــي عرضه للأسماء يحاول أن يظهر مدى العلاقة بين الذات والله "فعلـــى حيـــن يـــرى أن الـــذات المطلقة لها الإحاطة على الله، ولكنّ الله من الذات له الأفضـــلية عليها، لأن كثيراً من وجوه الذات ما هي الله، وليس لها شيء من الألوهية، وهو وجه من الله، هو الذات بكماله..."[٢].

كذلـــك، فإن ما يقال في حق الإسم "الله" وما ينطوي عليه من الأسرار، يمكننا القـــول بـــأن ما يراه في الإسم "الرحمن" أنه يشير إلى مرتبة الكمال التي يستوعبها هذا الإســـم ومســـماه. فـــإذا كـــان للإسم "الله" الشمول للحق والخلق، فإن الرحمٰن يختصّ بالكمالات الإلهية المستوعبة لكل الكمالات[٣].

ومما يلاحَظ في الأسماء ما يوجد من تداخل بين الإسمين "الله والرحمن" كذلك الأســـماء الإلهـــية جميعها، بحيث يدخل الإسم الخاص تحت حيطة الإسم العام، فيكون الإســـم "الله" جامعاً لحقائق الموجودات جميعها، على حين أن الإسم الرحمٰن هو الظاهر فـــيها بجمـــيع مقتضيات الكمال، وهو عين الموجودات الظاهر فيها بحيث تندرج جميع الأســـماء الإلهية النفسية وهي: السبع المثاني التي يشارك الحق فيها الخلق، وهذا روح مذهـــبه فـــي وحـــدة الوجود، فيقول فيه: "إن هذا الإسم "الرحمٰن" تحت جميع الأسماء الإلهـــية النفسية وهي سبعة: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام... ألا تـــرى إلـــى ســـريان الله فـــي جميع الأشياء، فكانت قائمة به..."[٤] ولذلك يعتبر الســـريان الإلهـــي سراً لإيجاد الموجودات من إسمه الرحمٰن "فتعقل الرحمانية إذن هو

---

(١) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (صبيح)، ص ٢٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٢٥.

عــبارة عن الوجود الإلهي الساري في أعيان الموجودات حتى ظهرت به، فهو الظاهر بها عند قوله يا رحمٰن"(١).

كذلــك يضيف الجيلي ما للإسم الرحيم من صلة بالوجود المطلق، حيث يرجع إليه الأمر كله بحكم بروزه عنه، فهذا الإسم إذن إشارة إلى رجوع الخلقية إلى الحقية.

وعلــيه يمكــن القول أن الأسماء الإلهية تفترق في مراتبها بعضها عن بعض، فمنها ما يحتــل المرتبة الأعلى ذات الحيطة والشمول، فيندرج فيها باقي الأسماء، كل بحســب مرتبــته، كالإســم "الله"، إذ أنها مرتبة ذاتية جامعة لحقائق الموجودات علوها وســفلها، وإن الإســم الرحمٰن يدخل تحت حيطة الإسم "الله" ويدخل الإسم الرب تحت حــيطة الرحمٰن، ودخل إسم الملك تحت حيطة إسم "الرب"، فكانت الربوبية عرشاً، أي مظهــراً ظهر فيها وبها نظر الرحمٰن إلى الموجودات، ومن هذه المرتبة صحّت النسبة بيــن الله تعــالى وبيــن عباده، والرحمانية جامعة لما ينفرد به الحق، ولما يشاركه فيه الخلق، وما يختص بالمخلوقات(٢).

ويتضــح لنا أن الجيلي في كل ما أورده في علم الأسماء الإلهية متفق ومنطق مذهــبه في وحدة الوجود بحيث يجمع فيها بين طرفي الحقيقة الوجودية حقيّها وخلقيّها، فمــنها أســماء وصــفية، ومنها أسماء نفسية فعلية، وكلها ذات دلالة على وحدة الذات وتعلقهــا بالأســماء، ولكــن ما هو دور الصفات في هذا المجال، وما هو أثرها على الذات؟

- **محــور الصفــات:**

لما كانت الصفات عين الذات وليست شيئاً زائداً، فهي للحق بطريق الأصالة لا بحكــم العاريّــة(*)، لذلــك فهي محور أساسي لفهم الذات وإدراكها، إذ لا يمكن إدراك

---

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٨ – ١٩، ص.ص أ – ب.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص.ص ٢٩ – ٣٠.

(*) العاريــة: هي بتشديد الياء: منفعة بلا بدل، فالتمليكات أربعة أنواع: فتمليك العين بالعوض: بــيع، وبــلا عوض: هبة، وتمليك المنفعة بعوض إجارة، وبلا عوض: عارية، (التعريفات للجرجاني، ص ١٢٧).

الذات إلا عن طريق الأسماء والصفات، وذلك بالاستدلال عليها من مظاهر الموجودات ومجاليها المتعددة. لذلك فإن للصفة دورها الهام في الوقوف على حقيقة الشيء والاطلاع على خصائصه وكل ما يُفيد العلم به.

وقد حدد الجيلي مفهوم الصفة لديه، وما لها من دلالات في التعريف بحال الموصوف. كما عرّف الصفة مشيراً إلى تفاعلها في الفكر الذي تتجلى فيه وتعرف بأنها ما يبلغك حال الموصوف، ويقربه من عقلك[1]. وفي حال تذوق حالة الموصوف: "إما أن يميل الطبع إليه لوجود الملائم، وإما أن ينفرد لذوق المخالف"[2] فموقفه إذن يدعو إلى التفهم والتدقيق لما ينطوي عليه كلامه من الأسرار التي تتضمنها الصفة من حيث ارتباطها بالذات، وعلمها يقوم على الذوق البعيد عن أثر العقل والفكر "فافهم وتأمّله وذُقه ليختم في سمعك بطابع رحمٰن جمعك، ولا يمنعك هذا القشر، فهو على اللب حجاب وعلى الوجه نقاب"[3].

وتتنوع الصفات بحسب تعلقاتها، فمنها الصفات الذاتية التي تتعلق بمسميات الذات، والصفات الصفاتية التي تدل على أفعال الذات. أما المحققون فهم يرون أن أسماء الحق تعالى على قسمين تجاه الصفة بحيث تفيد الأولى في وصف نفسها بأسماء خاصة بها "فالقسم الأول هي الذات كالأحد، والواحد، والفرد والصمد، والعظيم والحي، والعزيز والكبير، والمتعال وأشباه ذلك. القسم الثاني هي الصفاتية كالعلم والقدرة، ولو كانت من الأوصاف النفسية كالمعطي، والخلّاق، ولو كانت من الأفعالية، وأصل الوصف في الصفات الإلهية إسمه "الرحمٰن" فإنه مقابل لاسمه "الله" في الحيطة والشمول..."[4]، وبهذا الاعتبار يمكننا القول أن صفات الحق غير زائدة عليه، بل هي معانٍ قائمة بذاته، ومن هنا تفرّد الحق بالغنى المطلق عن كل شيء، وبالكمال المطلق عن أي كمال خَلقي، لأن وصف الخلق زائد عليه، بل وصفه غيره للتغاير في ذات كل

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٤، (صبيح)، ص ٢٠.
(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٤، (صبيح)، ص ٢٠.
(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٤، (صبيح)، ص ٢٠.
(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٤، (صبيح)، ص ٢٠.

منها وانعدام النسبة بينهما، فإنه سبحانه لو تعلقت به المعاني الكمالية فإنها ليست غيره، وهذا عين ما ذهب إليه العلاف عند المعتزلة بإنه أثبت صفات له على أنها عين الذات كالعلم والقدرة والحياة باعتبارها وجوهاً للذات الإلهية[١]، لذلك يرى الجيلي أن معقولية الكمال المستوعبة لله أمر ذاتي غير زائد عليه ووجه من وجوهه تعالى لا يمكن أن تنفصل عنه فقال: "فمعقولية الكمال المستوعب له أمر ذاتي لا زائدة على ذاته، ولا مغايرة له، وليس هو نفس المعقول وليس لسواه هذا الحكم، فإن كل موجود من الموجودات إذا وصفته بوصف اقتضى أن يكون وصفه غيره لأن المخلوق قابل للانقسام والتعدد، واقتضى أن يكون وصفه عينه لأنه حكمه الذي ترتب عليه ذاته وحدّه الذي يتركب منه وجوده، فقولنا الإنسان حيوان ناطق يقتضي أن تكون الحيوانية في نفسها ومعقوليتها مغايرة للإنسان، والنطق في نفسه مغاير لكل من الإنسان والحيوان. واقتضى أيضاً أن تكون الحيوانية والنطقية عين الإنسان لأنه مركب منها فلا وجود له إلا بهما، فلا يكون مغايراً لهما، فكان وصف المخلوق غير ذاته من وجه الانقسام، وعين ذاته من وجه التركيب. وليس الأمر في الحق كذلك لأن الانقسام والتركيب محال في حقه، فإن صفاته لا يقال أنها ليست عينه وليست غير ذاته إلا من حيث ما نعقله نحن من تعدد الأوصاف وتضادها، وهي أعني صفاته غير ذاته من حيث ماهيته وهويته التي هو عليها في نفسها، ولا يقال أنها ليست عينه فيتميز عن حكم المخلوق، وصفته لا غير ذاته ولا عينها، وليس هذا الحكم في الحق إلا على سبيل المجاز"[٢].

وقد تباينت المواقف بين الصوفية والمتكلمين في هذا الصدد، فعلى حين يرى الصوفية أن الذات هي عين الصفات، نجد المتكلمين ينفون ذلك ويرون أن الصفات لا عينه ولا غيره، وبذلك يجعلون للصفات وجوداً زائداً على الذات وقد أشار إلى موقفهم بقوله: "وهذه المسألة قد أخطأ فيها أكثر المتكلمين، وقد أوردها الإمام محي الدين بن عربي موافقاً لما قلناه لك لا من هذه الجهة ولا بهذه العبارة، بل بعبارة أخرى ومعنى آخر، لكنه يخطّئ أكثر المتكلمين الذين قالوا إن صفات الحق ليست عينه ولا غيره، وذكر أن هذا الكلام غير سائغ في نفسه"[٣].

---

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ٥٧.

(٣) المصدر السابق، (صبيح)، ص ٥٧.

والجيلـي فـي موقفه هذا في أمر الصفات لا يلتزم طريق المتكلمين ولا يأخذ بـرأي المعـتزلة في إثبات أو نفي الصفات وتنزيه الحق في هذا الشأن، بل هو يلتزم الطـريق الصوفي في المعرفة، فلا عمل للعقل والفكر في تحديد ذلك بل بالكشف الذي يوصـله إلى معرفة الحقيقة فقال: "وأما نحن فقد أعطانا الكشف الإلهي أن صفاته عين ذاتـه، لكن لا باعتبار تعددها ولا باعتبار عدم التعدد، بل شاهدت أمراً يُضرب عنه في المـثل، ولله المـثل الأعلى، نقطة هي نفس معقولية الكمالات المستوعبة الجامعة لكل جمال وجلال وكمال على النمط اللائق بالمرتبة الإلهية، وهي أعني الكمالات مستهلكة فـي وجـود الـنقطة، والنقطة مستهلكة في وجود الكمالات، وهي أعني المعبر عنها بالنقطة وبالكمالات في أحديتها يُتعقل فيها عدم الانتهاء، ويستحيل عليها أولية الابتداء. وثمّ أمور أغمض وأدق وأعزّ وأجلّ من أن يمكن التعبير عنها[١].

وكـان ما كان بما لست أذكـره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر"[٢]

وهـناك مـن الصفات الخاصة بالذات مما تتفرد بها دون مشاركة الموجودات، فجماله تعـالى وجلاله عبارة عن أوصافه العليا كصفة العظمة والكبرياء، فالحق يتصف بها، وهـي تشـير إلى تفرّد الذات بها، وأن استيفاءها للخلق محال لأنها مستأثرة عنده ولا مشـاركة للخلـق فيها. ومن الصفات ما يُصرف بحق الذات على وجه العموم، ومنها علـى وجـه الخصوص، فإذا كان جمال الله عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى وهـو علـى وجه العموم، فإن صفة الرحمة والعلم وصفة اللطف والنعم، وصفة الجود والرازقـية والخلاّقـية، وصفة النفع وأمثالها كلها صفات جمال وهي على الخصوص. وثـمّ صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال كإسمه "الرب". وهكذا فإن جمـال الحـق سـبحانه وتعالى متنوع، فهو أولاً معنوي وهو معاني الأسماء الحسنى والأوصـف العـلا، وهذا النوع مختص بشهود الحق إيّاه، والنوع الثاني صوري وهو هذا العلم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات[٣]. أما جلال الله تعالى فإن له ظهورين: منها

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص.ص ٥٧ – ٥٨.

(٢) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٣.

الإجمالـــي ومنها التفصيلي، فهو على وجه الإجمال عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته، وأما على التفصيل فهو ما يخصه الجيلي بالصفات المختصة بالذات من حيث هي صفاته وعين ذاته. فالجمال والجلال إذن ركنان أساسيان في صفات الذات ولا قَدم لمخلـــوق فيها. وإذا كان من الصفات ما هو خاص وما هو عام، فهناك من الأوصاف الذاتـــية مـــا لا يمكن المشاركة فيها لأحد وهي: الله، والأحد، والواحد، والفرد والوتر والصـــمد، القُدُّوسْ، والحي والنور والحق. أما الأسماء والصفات الجلالية فمنها: الكبير المـــتعال، القـــادر المقتدر، أضف إلى ذلك من صفات الجمال من حيث تفرّد الحق بها: كالعلـــيم، الرحيم، السلام، المؤمن، البارئ، المصوّر وغيرها فإنها عبارة عن أوصاف ذاته العليا وأسمائه الحسنى(١).

وهكـــذا نـــرى أن لكل إسم أو صفة من أسمائه تعالى وصفاته أثراً، ولا بد أن يكـــون هذا الأثر مظهراً لجماله أو جلاله أو كماله، فإنها جميعها تعبر عن اقتضاء ذاته لهـــا، فالموجودات جميعها كما يراها الجيلي هي بأسرها مظاهر جمال الحق، كذلك كل صـــفة جلالـــية تقتضي الأثر، ومن هنا فإن أثره شائع في الوجود ولهذا فلا موجود إلا وهو صورة لجلال الحق ومظهر له(٢).

ولمـــا كان الجيلي يرى أنه من كمال العبد التحقق بالقرب الإلهي وظهور آثار صـــفات الحـــق وأســـمائه عليه، فإنه يرمي من وراء ذلك إلى ربط هذا التحقق بوحدة الوجـــود، بحيـــث يصبح العبد مرآةً للحق، تنعكس عليها صورته كما جاء في الحديث القدســـي: "مـــا زال عـــبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه... وبصره... الحديث"(٣).

وجملـــة القـــول أن الجيلي يهدف في دعوته هذه إلى تقرير حقيقة واحدة، وهي الوحـــدة الكاملـــة للوجود، فهي وإن تمثلت لحواسنا متكثرة من خلال أسمائه وصفاته، وآثـــاره من حيث مجاليه، فما من موجود على الحقيقة سوى الله، وإليه تعود حقيقة كل

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٥٥ – ٥٦.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

موجـــود، فهو الخالق الموجد لحقائق الأشياء محسوسها ومعقولها كقوله تعالى: ﴿وهو الـــذي خلق السماوات والأرض بالحق﴾[1] فإنها خلقها بالحق، وهو الله، فهو ثابت لم يتغـــير عمـــا كان عليه قبل الخلق، فهو إذن واجب الوجود بذاته لا بغيره، وقد حصر الخلـــق مـــن حيـــث الظهور والتأثير بأنه لله لا لشيء غيره. أما من حيث التصورات الظاهرة والباطنة، فهو الخلق، وفيه يقول:

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى | فتلك تجليـــات من هو صانـــــع
فقد خلق الأرض بالحـــق والسما | كذا جاء في القرآن إن أنت سامع
وما الحق إلا الله لا شيء غيــره | فشمَّ شذاه فهو في الخلق ضايع[٢]

هكـــذا ينتهـــي الجيلـــي إلى القول أنه "لا موجود على الحقيقة إلا الله" وليست الموجـــودات سوى تعينات أو ظلالاً متميزة عنه في وجودها الحسي الخارجي، ولكنها مماثلـــة له فـــي حقيقتها الذاتية الباطنة. فثبت بذلك قوله أن الحق واجب الوجود بذاته لـــتفرّده عـــن غيره بالأسماء والصفات. فما هي إذن حقيقة واجب الوجود عند الجيلي، ومـــا هـــي متعلقاته من الموجودات الخارجة عنه؟ هذا ما سنبينه في كلامنا عن واجب الوجود.

- الله واجـــب الوجـــود(*):

إن البحـــث فـــي أمـــر واجب الوجود يستوجب منا البحث في أمر هذه الوحدة للوجود، فهل تفسح مجالاً للقول بالممكن(**)؟ وهل هي وحدة وجود مطلقة أم مقيدة؟

يصرح الجيلي "بأن الله هو واجب الوجود بذاته، لأنه يستحيل أن يكون وجوبه بغيره، إذ ذلك الغير لا يخلو أن يكون واجباً بنفسه أو يكن واجباً بغيره. فإن كان واجباً

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٢ ك، والآية هي: ﴿وخلق الله السموات والأرض بالحق﴾.

(٢) الجيلي، القصيدة العينية، الأبيات ١٨٠ – ١٨١ – ١٨٢ ، ص.ص ٩٤ – ٩٥.

(*) واجـــب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، (التعريفات، ص ٢٢٢)، أمـــا من حيث المعنى المتداول لدى الفلاسفة يقال: واجب الوجود: هو الموجود الذي إذا افترضنا عدم وجوده لزم عن ذلك محال.

(**) ممكن الوجود هو الموجود الذي إذا افترضنا عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال.

بغـيره لـزم الـدور والتسلسل، وهذا لا يجوز في حقه تعالى، لذا فإن واجب الوجود بـالذات هو الله المطلق، وهو الباري بمراتبه"[١] وقد نبه الجيلي إلى ذلك الأمر بوجوب الإيمـان والعلـم بهذا الوجود الواجب فقال: "قد علمت أيّدك الله بالفهم أن العبد المؤمن بالله لا بد له من العلم بأنّ ثمّ موجوداً واجب الوجود بالذات، غير مستند إلى غيره، وله مـن الكمـالات مـا اقتضته صفات الألوهية، كما أخبر عن نفسه أو أخبر عنه المُخبر الصـادق، واقتضاه العقل بالدليل للواجب بالذات، ولا شك أن هذا العلم موجود لك في قلـبك، إذ لا خـلاف أن معلوم هذا العلم مُتصور في علمك، ثم إنه ليس له شأن ليكون الوجود في علمك مغايراً للواجب، هذا محال قد نفاه العقل والنقل، فيتعين أن الموجود فـي علمـك هـو عين الواجب بالذات بأسمائه وصفاته، وهو بعينه الموجود في علم غيرك، ولا يطعن ذلك في أحديته"[٢].

ويعمـد الجيلي إلى الكشف عن أسرار "الواجب الوجود" من حيث ما يتصوره مـن الكمالات المتجلية لروحه، إذ لا دخل في ذلك لعقل أو فكر، وذلك بطريق الإشارة فـيقول: "وسأكشـف لك بقدر خرْمِ الإبرة عن سرّ جليل لم يسبقني إلى الإيماء إليه أحد قبلـي، وذلك أن العلوم التي تظهر في خزانة خيالك قد علمتُ أنما هي صور معلوماتك التـي تشـكلت لك روحك بها، ومن جملة معلوماتك علمك بواجب الوجود وما يستحقه مـن الكمـالات الإلهية على ما هو له. فكل ذلك العلم إنما هو لروحك، وروحك عين الـذي علمـتَهُ، إذ هـي المتصورة بتلك الكمالات التي نسبتها إلى واجب الوجود وهي المتصـورة بمسـمى واجب الوجود حتى علمته وتحققت معناه. وهذا فصل إذا تحققته وعملت بمقتضاه دخلت زمرة الأفراد"[٣].

---

(١) الجيلـي، سبب الأسباب لمن أيقن واستفاد، مخطوط، مكتبة الأوقاف ببغداد، (ويعرف بإسم حقيقة اليقين وزلفة التمكين، ورقة ٧، ص أ).

(٢) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ٢٣، ص أ.

(٣) الجيلـي، كتـاب الألف وهـو الجزء الثاني من كتاب حقيقة الحقائق، الباب ٩، ورقة ١٩، ص أ.

فَدُونك علماً جلّ عن كشف كاشف | وعن مدرك الأفهام بالعقل والحسّ
شهدناه في أُمّ الكتاب حقيقـــــة | بغيـــــر رقيب من مزاحمة النفسِ
وها نحن أومأنا إليـــه لمن درى | بحسن عبــــادات تعزّ عن اللّبسِ
تأمّل بمعناها وآمن بعلمهـــــــا | إذ كنت مشتاقاً إلى حضرة القدس
ولا تهملنّهــــا إنّ فيهـــا يتيمة | تعزّ عن الإدراك بالفهم والحدس[1]

ومــا يصـــدق علـــى حقيقة واجب الوجود من القول بوجوده الذاتي، فإن ذلك ينســحب علــى صــفاته، إذ أن صــفاته لاحقة بذاته، وأنّ الحدوث في الصفات يلازم الحدوث في الذات، ولما كانت ذاته ليست بمحل للحوادث فصفاته على هذا الوجه قديمة واجبة بوجوب ذاته، والدليل على ذلك كما يراه أنه لا يخلو أن يحتاج في وجود صفاته إلـــى نفســـه أو إلى غيره، فإن احتاج في وجود صفاته إلى غيره كان غير تام الوجود، لأن الكامل بغيره متعلّق كماله بوجود ذلك الغير، وذلك الغير إما أن يكون واجباً بنفسه أو يكون متعلق الوجود بوجود من تعلّق كمال وجوده بوجوده فلزم الدور والتسلسل إلى ما لا نهاية، وكلاهما محال، فثبت أنه غير محتاج إلى غيره[2].

ولا يخـــرج الجيلـــي في مفهومه لواجب الوجود عن الذات، إذ حكم الذات في نفســـها شمول الكليات والجزئيات والنسب والإضافات واضمحلالها تحت سلطان أحدية الـــذات، وفـــي هذه الحالة فإن الذات هي الوجود المطلق لسقوط كل الاعتبارات عنها، فيصـــبح مفهومه للواجب الوجود بأنه الذات المعبّر بها عن الوجود المطلق، وفي ذلك قولـــــه: "إن الذات عبـــارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والوجوهـــات، لا علـــى أنهـــا خارجـــة عـــن الوجود المطلق، بل على أن جميع تلك الاعتـــبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق، فهي في الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتـــبارها، بل هي عين ما هو عليه الموجود المطلق، وهذا الوجود المطلق هو الذات الســـاذج الذي لا ظهور فيه لإسم، ولا نعت، ولا نسبة، ولا إضافة ولا لغير ذلك، فمتى ظهـــر فيها شيء مما ذُكر، نُسب ذلك المنظر إلى ما ظهر فيها لا إلى الذات الصرف،

---

(1) الجيلي، كتاب الألف، الباب ٩، ورقة ١٩، ص ب.

(2) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٥، ص ب، (سبب الأسباب لمن أيقن واستجاب، ورقة ٧).

إذ حكـم الـذات فـي نفسها شمول الكليات والجزئيات، والنسب والإضافات، لا بحكم بقائها، بل بحكم اضمحلالها تحت سلطان أحدية الذات، فمتى اعتُبر فيها وصف أو إسم أو نعـت كـان بحكـم المشهد لذلك المعتبر لا للذات، ولهذا قلنا أن الذات هي الوجود المطلـق ولم نقل الوجود القديم ولا الوجود الواجب لئلا يلزم من ذلك التقييد، وإلاّ فمن المعلـوم أن المـراد بالذات هنا إنما هي ذات واجب الوجود القديم، ولا يلزم من قولنا الوجـود المطلق أن يكون تقييداً بالإطلاق، لأن مفهوم المطلق ما لا تقييد فيه بوجه من الوجوه"[1].

ولمـا كـان لذات واجب الوجود هذا المفهوم لدى الجيلي من حيث هي مطلقة وغـير مقـيدة، فقد جعل من الوجود المطلق قضية هامة في مبحثه في وحدة الوجود، حيـث انصـب اهتمامه على معرفة حقيقة هذا "الوجود المطلق" الكلي جملة وتفصيلا، فكـان بذلك المسألة التي سماها بمتعلقات العلم بما ليس بوجودٍ قديم ولا بوجود محدث، بل هو مجرد عن أي نسبة من قدم أو حدوث، وهو ما أشار إليه المحققون في مؤلفاتهم العديـدة، لذلك يرى فيها حقيقة جامعة لكل الحقائق الحقية والخلقية في ذاته فيقول: "إن الوجـود المطلـق هو حقيقة الحقائق لأنه غير مقيّد أو منسوب إلى جهة حقيّة أو جهة خلقـية، فهـي حقـيقة يُنسـب إليها الوجهان على التمام والكمال، فهي باعتبار وقوع النسبتين الضديتين عليها ليست بأحدهما، فليست هذا فقط، وليست ذاك فقط، لأنها عين علمـه مـنها،... فسمّي هذا الوجود المطلق بحقيقة الحقائق. كذلك حقيقة سائر الحقائق الوجودية، فهي المعبّر عنها بالعماء في قوله ﷺ كان في عماء ما فوقه هواء ولا تحته هـواء[2]، أي ليس للعماء نسبة فوقية يعبَّر عنها الكمالات الإلهية، ولا نسبة تحتية يعبَّر عـنها بالأوصاف الخلقيـة"[3]. وعلى هذا فإن نظرته لهذا الوجود نظرة واحدية معرّاة عـن كـل إضافة، وليس وجود الموجودات فيه سوى تجليات هذه الذات الساذج، لذلك

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٥٠، (صبيح)، ص.ص ٥٩ – ٦٠.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٧، ص ب، ورقة ٨، ص أ.

يــرى "أن الوجــود كله بمجموعة شيء واحد، وذلك هي واحدية الحق، وأن الحق هو الموجود المطلق الذي يتجلى على الخلق في كل موجود"(١).

ويحــرص الجيلــي على إظهار مدى العلاقة بين الذات ومتعلقاتها من الأسماء والصــفات مــن حيث إسمه تعالى "الكريم" وصفته "الكرم" التي هي عين ذاته وما ينتج عــنها مــن تجليات فيقول فيها: "إسمه الكريم هو الذي تكرّم على صفته بتمييز حقائقها بعضها عن بعض، ثم تكرّم على حقائقِها بظهور مقتضياتها علواً وسفلاً، حقاً وخلقاً، ثم تكــرم علــى مقتضياتها بظهور آثارها، ثم تكرم على آثارها بإعطاء كل من المؤثرات إســم مفعول حقه بإبلاغه إلى نهاية ما ينبغي أن يكون عليه ذلك الشيء. ثم تكرّم على ذلــك بأن تجلى فيه بأسمائه وصفاته حتى صار ذلك الشيء بواسطة هذا التجلي أصلاً، لأن الأسماء والصفات راجعة إلى الذات، وقد تجلّت في ذلك الشيء المؤثر فيه، فصار الفرع أصلاً، والأصل فرعاً... فتمّ الوجود المطلق بين حق وخلق، وبين صورةُ تنسب إلــى الخلق، ومعنى يُنسب إلى الحق، وكل واحد من الصورة والمعنى منسوب إلى الله تعــالى، فالله هو الجامع، وإلى ذلك أشار بقوله: ﴿إن أرضي واسعة﴾(٢) فالأرض هنا بمرتــبة الألوهــية، لأنهــا إنمــا يظهر بتنزل الذات من سماء الصّرافة(*) إليها، فتبرز الحقائق الإلهية على ما هي عليه من البطون والظهور، فكانت مرتبة الربوبية، فإنها لا تقبل الخلقية، لأن الرب حقيقة العبد"(٣).

وهكــذا فإن الجيلي يحل الألوهية في المحل الأول، ويعتبر أن الوجود المطلق هو "وجود الله" أصل ما كان وما هو كائن وما سيكون. أما هذا الوجود المادي الظاهر المشــاهد للعيان فإنه يردّه إلى الوجود المطلق الروحي، وبذلك يكون مذهبه في تفسير الوجــود مذهباً روحياً لا مادياً. ولما كان للوجود المطلق هذا الكمال التام المطلق عن

---

(١) الجيلي، سبب الأسباب، ورقة ٦، ص أ، (حقيقة اليقين، ورقة ٤، ص ب).

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٥٦ ك.

(*) الصرافة: يقال شراب صِرْفٌ أي بحْتٌ غير ممزوج، (مختار الصحاح للرازي، ص ٣٦١)، وسماء الصرافة أي التي لا يخالطها شيء من صفة أو نسبة أو أي شيء.

(٣) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ١٩، ص ب، ورقة ٢٠، ص أ.

كـل نسـبة أو إضـافة، فقد جمع المراتب حقيّها وخلقيّها ولم يدّخر مرتبة لم تتعين في الوجود، بل أبرز الوجود بكل ما فيه من موجودات فقال في حق إسمه "الكريم" وصفته "الكرم" وهو عبارة عن إعطاء الإجمال الوجودي تفصيلاً تبلغ به الموجودات الوجودية غاية الكمال، فيتعين كل شيء في مرتبته كما هو عليه الآن، وهذا في غاية الكرم، لأنه تعـالى لـم يدّخـر مرتبة لم تتعين في الوجود، ولا ادّخر معنى مما يتوقف عليه كمال مرتـبة مـن مراتب الوجود، بل تكرّم عليها... فلأجل هذا كان الوجود المطلق جامعاً لجميع المراتب والكمالات والمقتضيات، والنسب، والحقايق والصور والمعاني والوجوه والاعتـبارات... ومـا يترتـب علـيه هذه الصفات من الذوات، وهذه الأعراض من الجواهـر، ومـا هـو في وسع العلم أن يحيط به وما ليس كذلك، من ثمّ قالت الطائفة المحققة "أن الوجود المطلق هو الله..."(١).

وقد دعا الجيلي إلى عدم إساءة الظن به أو التشكك بأقواله حول حقيقة الوجود المطلق أو اتهامه بالقول بالحلول أو الاتحاد أو ما شابه ذلك، بل التصديق بذلك استناداً إلـى الكـتاب والسنّة فيقول: "إنه لا يثبت مثل هذا العلم إلا بالإيمان والكشف والعيان، وإياك أن تنسب إليّ شيئاً من التعطيل والاتحاد والمزج والحلول أو الإلحاد، فإني بريء من جميع ذلك وممّن يقول، وأنت فإن لم تفهم ما قلته موافقاً للكتاب والسنة، وإلاّ فأرجع الأمـر فـيه إلى الله تعالى، واعلم أن لله علماً لا يبلغه عقلك، وهو يعطيه من يشاء من عـباده، فقـد قـال تعالى: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾(٢). فتبين من هذا أن الوجود المطلـق إنمـا أظهر تفصيله بواسطة الكرم الإلهي لِمَا سبق بيانه وإلاّ لكان مجملاً"(٣). وأردف قـائلاً: "فالكـرم هو الذي أعطى ظهورها وأعطى الآثار مؤثراتها، فيه جزلت الموهبة وشاع الفضل، وظهرت المكونات من خزاين الجود في هذا الوجود..."(٤).

---

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٠، ص أ.

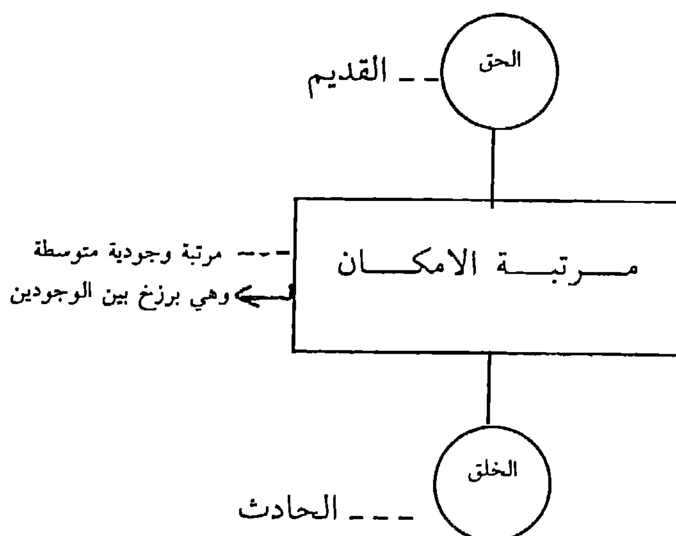
(٢) سورة يوسف، الآية: ٧٦ ك.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٢٠، ص.ص أ – ب.

(٤) المصدر السابق، ورقة ٢٠، ص ب.

ولما كانت حقيقة واجب الوجود بهذا المعنى، فإن وجوده لا يدخله الإمكان بأي وجــه من الوجوه، وأنه في هذه الحالة لا تغيب أحديته، وهو مطلق الوجود لا يقيده أي اعتبار آخر، إذن فهو واجب الوجود وليس ممكن الوجود بوجه ما.

وقــد أدرك الجيلـــي أن القــول"بواجب الوجود" فقط قد يؤدي إلى تعطيل فكرة وحــدة الوجــود، لذا نراه قد مال إلى القول بما يشبه الممكن، وذلك بتنزّل الموجودات جمــيعها عــن الذات الساذج، فاعتبر عالم الإمكان مرتبة وجودية متوسطة بين الحق والخلــق، بــل قد اعتبرها برزخاً بين الوجودين القديم والحادث، وهي الممكنات التي تعــبّر عــن تجلــيات الحق في أسمائه وصفاته، وقد حدد أول هذه التنزلات وآخرها، وحصرها بكل ما هو صادر عن الحق، متنزل عن ذاته المطلقة،



ويشـــير الجيلي إلى هذه المرتبة الإمكانية محدداً رتبتها بين الوجود وسائر الموجودات بقوله: "المرتبة الثانية عشرة من مراتب الوجود هي عالم الإمكان، فإن التجليات الفعلية آخر التنزّلات الإلهية الحقية، والعقل أول التنزّلات الإلهية. فالإمكان رتبة متوسطة بين الحــق والخلق، لأنه- أعني الإمكان- لا يطلق عليه العدم ولا الوجود لما فيه من قبول الجهتيــن، فإذا تعين ممكن في عالم الإمكان نزل وظهر إلى العالم الخَلقي، وهكذا ما لم يتعيــن فإنـــه باقٍ على إمكانه، فعالم الإمكان برزج بين الوجودين أعني الوجود القديم

والوجـــود المحـــدث... فلا وجود، ولا عدم، فهي مرتبة متوسطة بين الوجود الحقيقي والوجـــود المجازي، فالعدم عند المحققين عبارة عن الخلق، والوجود إشارة إلى الحق، فـــالخلق معـــدوم والحق هو الموجود، والممكن متوسط بين المرتبتين..."[١] ويستند في هـــذا المجـــال إلـــى الحديث القدسي في قوله: "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أُعرف... الحديـــث"[٢]. فهو إذن يحصر وجود الممكنات في الحَضْرة العلمية[*] فقط دون حصولها في الخارج، وهو يتفق مع ابن عربي الذي جعل وجود الممكنات في العلم الإلهي فقط، وأن معلومـــات الباري قديمة بأسرها دون القول بِقدَم فرد من أفراد العالم، لأن الله كان ولا شيء معه، فليس لها إذن قِدَم الله"[٣] وهكذا يظهر التطابق بين رأيهما فيما ذهبا إليه بـــأن هـــذا الوجـــود الممكن موجود في العلم الإلهي القديم، والوجود الحادث ليس هو بوجـــود حقيقـــي، إنمـــا هـــو وجود قائم على شعور الممكنات به فقط دون تحقق في الخـــارج. وقد شرح رسالة الخلوة لابن عربي فيما يختص بهذا الوجود الخارجي، نافياً وجـــود أي شيء مع الحق، لأن الله كان ولا شيء معه فقال: "إن الأشياء لا وجود لها فـــي غير العلم القديم، وإن وجودها الحادث إنما هو بالنسبة إلى شعورها بما هي عليه فـــي علـــم باريهـــا على التتالي، إلى غير نهاية، دنيا وآخرة. وعلى هذا فما حدث إلا

---

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ٥، ص أ.

(٢) الحديـــث: ســـبق تخريجه. ويقول الجيلي: الحديث الذي أوردناه وهو قول الله تعالى: كنت كـــنزاً... هـــذا حديـــث صـــحيح مـــن طريق الكشف ضعيف من طريق الإسناد وقد أجمع المحدثون على صحته، وذكره غير واحد في مصنفاته.

(*) الحضـــرة العلمـــية: وهـــي من الحضرات الإلهية الخمس. يقول الجرجاني: حضرة الغيب المطلـــق وعالمهـــا عالم الأعيان الثابتة في الحضرة، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك... (التعريفات، ص ٧٨). وهذه الحضرة هي التي عنى بها الجيلي العلم الإلهي الذي توجد فيه المعلومات الكاملة عن كل الممكنات قبل وجودها في العالم الخارجي. ويقول عنها ابن عربي العلم الإلهي من حيث وجود الممكنات.

(٣) الجيلـــي، شرح رسالة الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار، (لابن عربي)، ص ١٤.

"الشــعور" لا غــير. وأما ماهيات الممكنات فما حدثت أصلاً لأنها قديمة في العلم وما شــمت رائحة من الوجود الخارجي أصلاً"[1] وقد حاول الجيلي إزالة ما لحق من لَبْسٍ بــأقوال الكمّــل في أمر هذا الوجود الخارجي للموجودات فقال: "فإن جماعة كثيرة من القائليــن بوحــدة الوجــود أجمعوا على أن الأشياء موجودة في الخارج كما هو مذهب النُظَّار، غير أنهم قالوا بوجود زائد على الوجود الحق سبحانه، وليس هذا مذهب الكمّل أصــحاب الكشف التام، وما صدرت هذه المقالات إلاّ من جماعة مزجت الحكمة بكلام أهــل الله، واتخــذت أقوالهم على حسب ما استحسنته أفكارهم، وأنت تعلم إن كنت من أرباب القلوب أن الله كان لا شيء معه، وأنه لا وجود للممكنات في تلك المرتبة إلا في الحضرة العلمية"[2].

ويستند الجيلي إلى الآيات القرآنية لتأييد نظرته إلى الممكن، فيرى بأن كلام الله هــو نفــس أعيان الممكنات، وأن كل ممكن كلمة من كلمات الحق، وعليه فإن عيسى كلمــته تعالى حيث قال: **﴿قل لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربي لنَفِدَ البحرُ قبل أن تــنفد كلمــات ربــي ولو جئنا بمثله مدداً﴾**[3] وهذا عين ماَ أشار إليه ابن عربــي بقوله عن وجود الممكنات "كنا حروفاً عاليات لم تُقرأ" ولهذا كانت عملية الخلق عملــية ضرورية كي يُعــرف الحق، ويرى صور جماله في مرآة الخلــق وهي أشبه مــا تكــون بعملية إخراج الكلمات خارج الذهن، للتعبيــر عن المراد لدى المتكلم وقد قال:

إن الكــــلام هو الوجود البارز ... فيه جرى حكم الوجــود الجائز.
كلا، وهي في العلم كانت أحرفاً ... لا تُتْقــرى إذ ليس ثمــة تمايز.
فتميزت عنــد الظهور فعبروا ... عنها بلفظ كــــن ليدرى الفائز.
واعلم بأن الله حقــاً إن يقــــل ... للشيء كن فيكون ما هو عاجز.

---

(1) الجيلي، شرح رسالة الأنوار، ص ١٤.

(2) المصدر السابق، ص ١٣. (انظر عبد الغني النابلسي، كتاب الوجود، ص ٣٥١).

(3) سورة الكهف: الآية: ١٠٩ ك.

فلله الكـــلام حقيقة ولــــه مجا زاً كل ذلك كان وهو الجائز[1].

وفـــي هذا القول دلالة واضحة على نفي وجود الممكنات وجوداً عينياً، إنما وجودها في الحضـــرة العلمـــية لا غـــير. وهـــي بهذا الاعتبار قديمة بأسرها، محصورة في العلم الإلهـــي، ولـــيس لها بروز إلا في الشعور لقوله: "إن الممكنات ما برحت من الحضرة العلمـــية، وإنما ظهرت في مرآة الوجود الحق، وهذه الصورة الظاهرة في مرآة الوجود لا وجود لها إلاّ في شعور الأعيان الثابتة، بل هي هي"[2].

ولمـــا كانـــت التفرقة بين الواجب والممكن تفرقة اعتبارية، فقد أضاف الجيلي وجـــوداً ثالثاً ليس هو بواجب ولا هو بممكن، إنما هو الوجود "المحال"[*] فكانت التفرقة بيـــن هـــذه جميعها تفرقة اعتبارية، فقال: "إن الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود ولا العـــدم لذاتـــه، بـــل لغيره، والواجب هو الذي يقتضي الوجود لذاته ولا يكون أزيد من واحـــد، والمحال هو الذي يقتضي العدم لذاته، فالواجب لا يصح أن يكون عين الممكن ولا عين المحال، والمحال لا يصح أن يكون عين الممكن البتة، هذا لا يقول به من شم رائحـــة من العلم فكيف يقول به أهل الله وخاصته... فعلمنا أنه سبحانه عين الوجود لا غـــيره... ونظرنا في الممكنات فوجدناها لم تكن ثم كانت، فعلمنا أن لعدمها تقدماً على وجودهـــا. فعلمنا أنه سبحانه كان ولا شيء معه، وساعدنا على ذلك قوله ﷺ: "كان الله ولم يكن معه شيء..."[3] [4].

وقـــد بين لنا الجيلي أن سبيله في معرفة كل ما صرح به هو الكشف، لذلك نبّه إلـــى مـــا تنطوي عليه هذه العلوم من الأسرار الإلهية التي يجب كتمها عن غير أهلها، لـــذا جـــاء قوله من باب الإشارة دون التبسيط في العبارة فقال: "ولولا العهد المربوط

---

(1) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٥٩ – ٦٠.

(2) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص ١٧.

(*) المحال: ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد، (التعريفات للجرجاني، ص ١٨١).

(3) الحديث: البخاري ٧٤١٨/٣١٩١ سبق تخريجه.

(4) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص.ص ٦ – ٧.

والشرط المشروط، لبيّنته أوضح من هذا البيان، وجعلته غذاء للصاحي ونُقلاً للسكران، لكــنه يكفي هذا القدر من الإشارة لمن له أدنى بصارة، وما أعلم أحداً من قبلي أُذن له أن ينـــبّه على أسرار نبهت عليها في هذا الباب إلا أنا، فقد أمرت بذلك، ومن هذا القبيل أكــثر الكتاب، ولكن جعلت قشرة على اللباب يلفظها من هو أُولى الألباب، ويقف دونها مــن وقــف دون الحجـــاب..."[١] وهو في كل ذلك يصرح بأنه لم يخالف نص الكتاب والسنة إذ منها ما يقويه ويعضده، كما أنه يشير إلى أنه نال علمه عن الله تعالى بطريق الإلهام[٢].

ومجمـــل القـــول أن مبحـــث الجيلي في حقيقة الذات الإلهية، ومعرفة الوجود المطلـــق جاء أكثر وضوحاً وأكثر انطلاقاً وتحرراً عما كان عليه لدى ابن عربي، لأنه انصـــبّ على معرفة هذا الوجود المطلق الكلّي جملة وتفصيلاً، على ما هي عليه جهاته فـــي ســـائر شؤونه من حيث هي مسألة تتعلق بمعرفة الأسرار الإلهية، ولكن ما يراه الجيلـــي "أنه لا يمكن الإحاطة إلاّ لله وحده"[٣] وذلك لقصور العبد عن إدراك كنه الذات لأن هذه المسألة هي حقيقة العلم بالله تعالى.

- **خروج المطلق عن مطلقيتـــه**، (الحركة والسكون في مذهبه):

يتمـــيز الوجـــود المطلق لدى الجيلي بعدم الجمود، فهو في حركة دائمة حيث تتشـــكل الذات الإلهية في صور مختلفة متباينة، وذلك تبعاً لتجليات الأسماء والصفات، فيحصل في الوجود تحوّل فقط، ويظل الوجود في وحدته التامة، فلا كثرة ولا تعدد فيه بوجه ما، إذن فهو واحد يتشكل في ما لا يُحصى عدده من الصور على مدى الأزمان، وقـــد مثّل لذلك بتجلّي الحق من حيث إسمه "الواحد" حيث "كشف الحق عن محتد العالم وبروزه من ذاته سبحانه وتعالى كبروز الموج من البحر، فشهد ظهوره سبحانه وتعالى في تعدد المخلوقات بحكم واحديته..."[٤].

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٥٩ – ٦٠.

(٢) الجيلي، شرح رسالة الأنوار، ص ٤.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٤، ص أ.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٤٢ – ٤٣.

ويطلعنا الجيلي على حقيقة هذا الوجود المطلق وما ينطوي عليه من الحركة الدائمة وعدم السكون فيقول: "إن الوجود مبدأه على الحركة، لم يمكن أن يكون فيه سكون، لأنه لو يمكن أن يكون لعاد إلى أصله وهو العدم، فلا يزال السفر أبداً في العالم العلوي والسفلي، والحقائق الإلهية كذلك لا تزال في سفر غادية رائحة، وقد جاء النزول الربّاني إلى سماء الدنيا، وقد جاء الاستواء إلى السماء على ما يعطيه التنزيه ونفي المماثلة والتشبيه، وأما العالم العلوي فلا تزال الأفلاك دائرة فيه بمن فيها لا تسكن..."[1].

ويعرض الجيلي لأنواع الحركة وأقسامها ومجالاتها التي تحدث فيها في كل دقيقة بالتغير والاستحالات في كل نفس، وسفر الأفكار في كل محمود ومذموم، وسفر الأنفاس في المُتنفَّس، وسفر الأبصار في المبصرات يقظةً ونوماً، وعبورها من عالم إلى عالم بالاعتبار، هذا كله سفرٌ بلا شك، "فما ثَمَّ سكون أصلاً، بل الحركة دائمة في الدنيا ليلاً ونهاراً، يتعاقبان كتعاقب الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبها، وتعاقب الحقائق الإلهية عليها، فتارة تنزل على الإسم الإلهي الرحيم، وتارة على الإسم التوّاب، وتارة على الإسم الغفار، وتارة على الرزاق، وعلى الوهّاب، وعلى المنتقم، وكل إسم للحضرة الإلهية، وهي أيضاً تنزل عليك بما عندها من الوهب والرزق والانتقام والتوبة والرحمة والمغفرة، فنزول منك عليها بالطلب، ونزول منها عليك بالعطاء، فإذا كان الأمر على هذا فيرجع العبد بفكره وينتظر في الفرقان بين السفر الذي كُلِّف أن يستعد له وفيه سعادته، أعني في الاستعداد، وهو السفر إليه، والسفر فيه، والسفر من عنده، وهذه كلها أسفار مشروعة له"[2].

ونتيجة حركة الوجود المطلق – كما يرى الجيلي – خروج الذات الإلهية عن سذاجتها، وبساطتها، وتجردها، وذلك لمعرفة نفسها، فتخرج إلى ذات مدرِكة وعاقلة، وتمر بمراحل ثلاث، وهي أشبه شيء بالتطور الذاتي في طريق خروج الذات إلى مسرح الوجود الظاهر، أو مسرح التجليات أو التعينات، وأولى هذه المراحل هي

---

(١) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ورقة ٣، ص.ص أ – ب.

(٢) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، مخطوط، ورقة ٤، ص أ.

مــرحلة الوحــدة أي الأحديــة، ثم مرحلة الهويّة، وأخيراً مرحلة الإنيّة. هذه المراحل الــثلاث لا تحــدث بطريق الفيض أو الصدور، إنما هي بطريق التنزّل، وكل تنزل من هذه التنزلات يمثل مرتبة وجودية جديدة، حيث يتم في كل مرحلة منها نوع من التغيير والتــبديل لهذا الوجود المطلق، ويظهرنا الجيلي على هذا الجانب من التنزل فيقول: "إن الــذات الصرف الساذج إن أُنزلت عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاث مجال ملحقات بالصــرافة والســذاجة. (المجلــى الأول) الأحديــة، لــيس لشيء من الاعتبارات ولا الإضــافات ولا الأسماء ولا الصفات ولا لغيرها فيها ظهور، فهي ذات صرف، ولكن قــد نُسبت الأحدية إليها، ولهذا نزل حكمها عن السذاجة. (المجلي الثاني) الهويّة، ليس لشيء من جميع المذكورات فيه ظهور إلاّ الأحدية، فاتصفت بالسذاجة لكن دون لحوق الأحديــة لــتعقّل الغيبوبية فيها من طريق الإشارة إلى الغائب بالهويّة. (المجلى الثالث) الإنيّة، وهي كذلك ليس لغير الهويّة فيها ظهور البتّة، فالتحقت أيضاً بالسذاجة لكن دون لحوق الهويّة لتعقل المتحدث فيها والحضور والحاضر، والمتحدث أقرب إلينا رتبة من الغائب المتعقل المبطون"[1].

وهــذه التــنزلات كما يراها الجيلي على درجات ثلاث، متغايرة فيما بينها في مواقعهــا، - ولكــن الأمر ليس كذلك لدى ابن عربي الذي يرى فيه ما يشبه الفيض - بحيــث أن التعيــنات الكلــية تتنزل في مراتبها حتى تصل إلى ما تحتها من التعينات الجزئــية، وهكــذا. ومــن هنا فإن هذه التنزلات لدى الجيلي تُظهر العلاقة بين الحق والخلــق بصــورة منــتظمة، وليس الأمر هكذا لدى ابن عربي الذي يعمد إلى التمثيل والتشــبيه لتوضــيح الأمــر. هــذه المراحل الثلاث التي حددها الجيلي لتنزل الوجود المطلــق، يشــعر بها الصوفي عند إشراق الأسماء الإلهيّة وإشراق الصفات ثم إشراق الــذات. فخروج الذات الإلهية بهذا الشكل هو خروج من منطقة العماء كما حددها في تعــريفه، وهي محض الذات المجردة، التي لا تضاف إلى أي مرتبة لاحقية ولا خلقية لصرافتها، فالعماء كالوجود المطلق قبل تجلّيه في مراتب تنزلاته، لا ظهور له. ويشير

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٥٠.

إلـــى طبيعة هذا العماء فيقول: "العماء عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية ولا بالخلقــية، فهـــي ذات محــض، لأنها لا تُضاف إلى مرتبة لا حقية ولا خلقية، فلا تقتضي لعدم الإضافة وصفاً ولا إسماً، هذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "العماء ما فوقــه هؤاء ولا تحته هواء"، يعني لا حق ولا خلق، فصار العماء مقابلاً للأحدية، فكما أن الأحديــة تضــمحل فيها الأسماء والأوصاف، ولا يكون لشيء فيها ظهور، فكذلك العماء ليس لشيء من ذلك فيه مجال ولا ظهور"[١] وقد أشار البرزنجي إلى هذا العماء الــذي يشــير إليه الجيلي صراحة إلى أنه التجلّي الأول للذات، وهو التعين الأول الذي هو حقيقة الحقائق"[٢].

وجملة القول أن لحركة الوجود المطلق عند الجيلي فاعليتها وتأثيراتها، كما أن نتائجها تُعيِّن لنا مراتبها الوجودية ومراحل تنزلاتها بحيث لا يطغى أحدها على الآخر، وهذه المراحل كما رأينا لا تحدث بالصورة التي يصورها الفلاسفة بصدور الموجودات بعضــها عن بعض، إنما هي بالتنزّل عن الذات الإلهية الساذجة المجردة عن كل نسبة أو اعتــبار، وهي تبدأ بالأحدية أُولى التنزّلات، فما هو مفهوم الأحدية لدى الجيلي؟ وما هي مرتبتها بالنسبة للتنزّلات جميعها؟.

- **الأحــدّيــة:**

هـــي المجلـــى الأول للذات الإلهية، وهي أولى مراحل التنزّلات، وتتمثل فيها حقيقة الذات الصرف المجردة عن أي نسبة أو اعتبار، لكنها أنزل من الذات رتبة، لهذا يـــنزل حكمها عن السذاجة والإطلاق. وبهذا تشير الأحدية إلى خطوة ابتعاد واحدة عن المطلقــية، وقد أشار الجيلي إلى حقيقتها بقوله: "المرتبة الثانية من مراتب الوجود هي أول التـــنزّلات الذاتية المعبّر عنها بالتجلي الأول، وبالأحدية وبالوجود المطلق... وهذا التجلـــي الأحـــدي هـــو أيضاً حقيقة صرافة الذات، لكنه أنزل من المرتبة الأولى، لأن الوجـــود متعيّن فيه للذات. والتجلي الأحدي العماء الأول يعلو عن مرتبة نسبة الوجود

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣١.

(٢) البرزنجي، رسالة التحقيقات الأحمدية في حماية الحقيقة المحمدية، مخطوط، مكتبة الآجرية، دمشق، دون ترقيم.

إلـــيها... واعلـــم أن هذا التجلي الأحدي رابطة بين البطون والظهور، يعني يصلح أن يكون أمراً ثالثاً بين البطون والظهور، كما نرى في الخط الموهوم بين الظل والشمس، ولهـــذا يســـميه المحققون بالبرزخية الكبرى، فالأحدية برزخ بين البطون والظهور... وذلك هو عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية... المعبّر عنها بمقام قاب قوسين أو أدنى، وبـــالعلم المطلـــق، وبالشأن الصرف... وكذلك قولهم فيه العلم المطلق: يريدون به من غير نسبة إلى العالِم والمعلوم، وقولهم فيه الوجود المطلق يريدون به من غير نسبة قِدَم ولا حـــدوث، فذلـــك عـــبارة عـــن أحديـــة الجمـــع بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات، وبطون سائر الأسماء والصفات"(١). ويزيد على ذلك قوله: "الأحدية عبارة عـــن مجلى الذات، ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور. فهي إسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية"(٢).

ويـــنظر الجيلـــي إلى الأحدية نظرة تكاملية حيث يبطن فيها جميع الموجودات بمراتـــبها المخـــتلفة، وهذه النظرة التكاملية تعبر عن معنى كلي لِمَا تشير إليه من حالة الجمع، وليس للجزئي فيها دور، فسبق بها علماء النفس المحدثين الذين ينظرون للشيء نظـــرة تكاملية "كالجشطلت" الذين لا يأخذون بالجزئي، بل يرون الأشياء في مجموعها الكلـــي المـــتكامل. ولما كانت الأحدية أولى التنزّلات عن الذات، فهي تشير إلى الوحدة دون ظهـــور جزئـــيات أي تكـــثّر أو تعدد فيها، بل لها صفة الوحدة الكاملة التي تعتبر الفكـــرة الجوهـــرية في الصوفية، والتي تشير إلى وحدة الله الكاملة. ويشير الجيلي إلى هذه الوحدة المتكاملة موضحاً بالتمثيل الحسي لذلك فقال: "وهو- الأحدية- أول تنزّلات الـــذات مـــن ظلمـــة العماء إلى نور المجالي، فأعلى تجلياتها هو هذا التجلّي لتمخضها وتنزهها عن الأوصاف والأسماء والإشارات والنسب والاعتبارات جميعاً، بحيث وجود الجمـــيع فـــيها، لكـــن بحكم البطون في هذا التجلي لا بحكم الظهور، وهذه الأحدية في لســـان العموم هي عين الكثرة المتبوعة، فهي في المثل كمن ينظر من بُعد إلى جدار، وقـــد بُني ذلك الجدار من طين وآجر وجص وخشب، ولكنه لا يُرى شيئاً من ذلك، ولا

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ص.ص ١٤ – ١٥.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٠، (صبيح)، ص ٢٥.

يُـرى إلا جـداراً فقـط. فكانت أحدية هذا الجدار مجموع ذلك الطين والآجر والجص والخشـب، لا علـى أنـه إسم لهذه الأشياء، بل على أنه إسم لتلك الهيئة المخصوصة الجدارية"[١].

ولمـا كانت الأحدية تمثل صرافة الذات المجردة عن النسب والإضافات، فليس لهـا إذن أدنـى صـلة بالخلق لاختصاص صفاتها وخصائصها بجانب الحق كما مُنع الإتصـاف بهـا للخلـق فقـال: "الأحدية أول ظهور ذاتي، وامتنع الإتصاف بالأحدية للمخلوقـات، لأن الأحديـة صـرافة الذات المجردة عن الحقية والخلقية، وهو- أعني العـبد- قـد حُكم عليه بالمخلوقية فلا سبيل إلى ذلك، وأيضاً الإتّصاف افتعال وتعمّل، وذلـك مغايـرٌ لحكم الأحدية، فلا يكون للمخلوق أبداً، فهي لله تعالى مختصة به، فإن شـهدت نفسـك في هذا التجلي فإنما شهدت من حيث إلهك وربّك فلا تدّعيه بخلَقيتك، فلـيس هـذا المجال بما للمخلوق فيه نصيب البتة، فهو لله وحده، أول المجالي الذاتية، فإنك بنفسك قد علمت... فاحكم على الخلق بالانقطاع، واشهد للحق سبحانه وتعالى بما يستحقه في ذاته من أسمائه وصفاته تكن ممن شهد لله بما شهد لنفسه"[٢]. ويقول شعراً:

عيني لنفسك نزهت فـي ذاتهـا ... وتقدست فـي إسمهـا وصفاتهـا
فاشهد لهـا ما تستحق ولا تقـل ... نفسي استحقت حسنها بثباتهـا...
مـاذا يضرّك لـو جعلـت كناية ... عنك إسمها وحفظت حرمة ذاتهـا
وجعلت مجلى الذات لإسمك مظهراً ... والعزّ مظهر إسمهـا وسماتهـا
وأقمت فوق الكنز منك جدارهـا ... كي لا يشاهد جاهل حرماتهـا
هذي الأمانة كن بها نعم الأميـن ... ولا تـدع أسرارهـا لوُشاتهـا[٣]

ويقـارن الجيلي بين الأحدية من حيث مرتبتها وبين العماء من حيث هو حكم الـذات بمقتضـى الإطلاق فيقول: "فكما أن الأحدية تضمحل فيها الأسماء والأوصاف، ولا يكـون لشيء فيها ظهور، كذلك العماء ليس لشيء من ذلك فيه مجال ولا ظهور.

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٠، (صبيح)، ٢٥.
(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٠، (صبيح)، ص ٢٦.
(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٠ (صبيح)، ص ٢٦.

والفرق بين العماء والأحدية أن الأحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي، وهو الظهور الذاتي الأحدي، والعماء حكم الذات بمقتضى الإطلاق فلا يُفهم منه تعالٍ وتدانٍ، وهو البطون الذاتي العمائي، فهي مقابلة للأحدية، تلك صرافة الذات بحكم التجلّي، وهذه صرافة الذات بحكم الاستتار... وهو على ما تقتضيه ذاته من التجلّي والاستتار والبطون والظهور... لا تتغيّر ولا تتحول ولا يلبس شيئاً فيترك غيره، ولا يخلع شيئاً فيأخذ سواه، بل حكم ذاته هو على ما هو عليه منذ كان، ولا يكون إلا على ما كان لا تبديل لخلق الله... وإنما هذه التغيرات والتحويلات في الصور وغيرها من النسب والإضافات والاعتبارات... إنما هو بحكم ما يتجلى به علينا، ويظهر به لنا وهو في نفسه على ما هو عليه من الأمر الذي كان له قبل تجلّيه علينا وظهوره لنا، وبعد ذلك الحكم لا تقبل ذاته إلا التجلي الذي هو عليه، فليس له إلاّ تجلٍ واحد، وليس للتجلي الواحد إلاّ إسم واحد، وليس للإسم الواحد إلاّ وصف واحد، وليس للجميع إلا واحد غير متعدد، فهو متجلٍ لنفسه في الأزل بما هو متجلٍ له في الأبد"[١].

فالأحدية إذن بهذا المعنى، وبما لها من التفرد والاختصاص على سائر التنزّلات فهي أعلى الأسماء التي تحت هيمنة الألوهية، فقد اختُصت بالعزّة التي لا يتصف بها خلق ولا يحيط بها عقل، فلها القداسة والسريّة، وهي محل عظمة التجلي في الذات لأنها أولى التجليات، لذلك لها الهيمنة على ما عداها من سائر الأسماء والصفات. وهو في هذا الشأن يعرض للأحدية وتنزلاتها فيحدد معالمها وخصائص مراتبها فيقول: "إن الأحدية أعلى الأسماء التي تحت هيمنة الألوهية، والواحدية أول تنزّلات الحق من الأحدية. فأعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية، وأعلى مظاهرها الرحمانية في الربوبية، وأعلى مظاهر الربوبية في إسمه الملك فالملكية تحت الربوبية، والربوبية تحت الرحمانية، والرحمانية تحت الواحدية، والواحدية تحت الأحدية، والأحدية تحت الألوهية، لأن الألوهية إعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع الحيطة والشمول... والأحدية أخص مظاهر الذات لنفسها، والألوهية أفضل مظاهر الذات لنفسها ولغيرها. ومن ثمَّ مُنِع أهل الله تجلي الأحدية ولم

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٣٥-٣٦.

يمـنعوا تجلـي الألوهية، فإن الأحدية ذات محض لا ظهور لصفة فيها فضلاً عن أن يظهـر فـيها مخلوق، فامتنع نسبتها إلى مخلوق من كل وجه، فما هي إلا للقديم القائم بذاته..."[١].

ولمـا كانـت حقـيقة الأحديـة خافية عن كل أحد لا تعرف ولا تدرك بالعقل والفكر، فلم يرَ مظهراً أتمّ وأكمل لمظهرها الخارجي سوى الخلق، وذلك بعد تجرده من كـل نسبة واعتبار، بحيث يكون أكمل مظهر لتلك الأحدية في الأكوان، وذلك في حال الفناء عن كل شيء. وقد حدد أبعاد هذا الأمر بقوله: "وليس لتجليّ الأحدية في الأكوان مظهـراً أتـمّ مـنك إذا اسـتغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك، وأخذت بك فيك عن ظواهـرك، فكنت أنت في أنت من غير أن ينسب إليك شيء مما تستحقه من الأوصاف الحقـية، أو هو لك من النعوت الخلقية، فهذه الحالة في الإنسان أتمّ مظهر للأحدية في الأكوان"[٢].

ويلتقـي الجيلـي مـع ابن عربي في هذا الموقف من الأحدية حيث أشار في شـرحه على الفتوحات المكية "أنه مُنع أهل الله تجلي الأحدية لعزتها، وأن يكون لغير الله فـيها قدم. "وسرّ المنع أن الأحدية من حيث هي أحدية تقتضي عدم التعدد فيها في كل وجه، وبكل اعتبار، فكيف لخلق فيها قَدَم مع حق، وكذلك يشعر بالتغاير والإثنينية، وهـذا محـال وغـير ممكن في تجلي الأحدية، فإذا صحّت له نسخة منها فبالأولى أن يصـحّ لـك جميع ما تحتها من الكمالات المعبّر عنها بالأسماء والصفات فأنت الحي، وأنـت العلـيم... وهي السبعة أُمهات الكمال دائمة الأسماء والصفات، وقد سميت بها ظاهراً، وسوف أكشف لك عن مواقع نجومها باطناً..."[٣].

ومـا يـراه بركهارت في هذا الشأن أن الأحدية التي هي أول مراتب التنزلات تعـبر من جهة عن "اللاتمييز" وعن "اللاثنائية" أو "اللاتغيير" وهي من جهة أخرى مبدأ التميـيز بـالذات، إذ بطبعه الفريد يتميز الكائن- أو الشيء- عن غيره من الكائنات أو

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ٢٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٠، (صبيح)، ص ٢٥.

(٣) الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ورقة ٢١، ص أ.

الأشياء، ولهذا أعطى عبد الكريم الجيلي إسم "الأحدية" الأعظم مظهراً "لله"، وليس هذا المظهر بالمعنى الصحيح سوى انتفاء كل صفة خاصة عنه، فيما أطلق "الواحدية" على هــذا المظهــر الأول للألوهــية التـــي هي بآن واحد تأليــف جميع الحقائــق ومبدأ تميــيزها، فالألوهــية لهــا صــفة التفرد في كل حقيقة بمفردها، كما لها في الحقائــق جميعها(١).

وخلاصـــة القول إن الأحدية كما يرى الجيلي منبع للتحقق بالأسماء والصفات عموماً، وهي الوجه الإلهي الموجود في كل شيء، وما قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهــه﴾(٢) إلا إشــارة إلــى تفرد الحضرة الأحدية بأحكامها في جميع الحضرات الأكوانــية والرحمانــية، وهــي وجــه كــل شيء، وتتمثل فــي قوله تعالى: ﴿فأينما تولــوا فثمّ وجه الله﴾(٣)، أي يبصركم في المحسوسات أو بأفكاركم في المعقولات فثمّ وجــه الله"(٤) فيحصل من هذا الكلام وما قبله أن أحدية الحق يبطن فيها حكم كل شيء من حقائق أسمائه وصفاته وأفعاله ومؤثراته ومخلوقاته، ولا يبقى إلاّ صفة ذاته المعبر عنها من وجه بالأحدية"(٥). لذا يدعو الجيلي إلى ملازمة باب الأحدية كي يفتح الله على العــبد لتحقيق ذلك، هكذا يردّ أمر الأكوان جميعها إلى "الله" إذ ما ثمّ إلا هو، فما حقيقة هذه الهويّة لدى الحق عند الجيلي.

- **الهــويّـــــة:**

أمـــا الهويّـــة فهي ثاني التنزلات في حركة الوجود المطلق، فإذا كانت الأحدية وهـــي أولى التنزلات الإسم الصّرف للذات المجردة عن كل اعتبار. فإن الهويّة تعبير صريح عن غيبه الذي يبطن فيه كل اعتبار. فإذا خفيت هويّة الحق عن الخلق وجُهلت معالمهـــا، إنمـــا هـــي فـــي الواقـــع يكمن فيها كل إسم أو رسم أو مرتبة من مراتب

---

(١) T. Burckhardt, Du soufisme, introduction au langage doctrinal du soufisme, II, p.14.

(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٤) الجيلي، الكهف والرقيم، ص ٢٠.

(٥) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص.ص ٢٠ – ٢١، (صبيح)، ص ١٨.

الموجـودات، بل هي أشبه ما يكون بباطن الواحدية التي هي منشأ الكثرة حيث تظهر فيها الأسماء والصفات، وقد أشار إليها بقوله: "هويّة الحق غيبه الذي لا يمكن ظهوره، لكـن باعتبار جملة الأسماء والصفات فكأنها إشارة إلى باطن الواحدية، وقولي "فكأنها" إنمـا هو لعدم اختصاصها بإسم أو وصف أو نعت أو مرتبة أو مطلق ذات بلا اعتبار أسـماء وصفات، بل الهويّة إشارة إلى جميع ذلك على سبيل الجملة والانفراد، وشأنها الإشـعار بالـبطون والغيبوبـية"[1]. ويعمـد الجيلي إلى تحليل كلمة "الهويّة" بإظهار مصدرها، ومدى لزومها في الإشارة إلى ما تنطوي عليه غيبة الحق من حقائق أسمائية وصـفاتية، بل هي الكُنه الذي يختفي وراء إسمه "الله" مع ما لهذا الإسم من قداسة إلهية تتطلـبها الـذات الإلهية في غيابها عن الظهور للخلق، فإن "هو" في هذا المجال إشارة إلـى كـنه الذات من حيث تجليها في الأسماء والصفات فقال: "وهي- الهويّة- مأخوذة مـن لفظة "هو" الذي فيه إشارة إلى الغائب، وهي في حق الله تعالى إشارة إلى كنه ذاته باعتبار أسمائه وصفاته مع الفهم بغيبوبية ذلك"[2] ويقول شعراً:

إن الهويّـة غيـب ذات الواحد ومن المحـال ظهورها في الشاهد
فكأنـها نعـتٌ وقعـت علـى شأن البطون وما لِذا من جاحد[3].

ويقـارن الجيلي بين إسمه تعالى "الله" وبين "الهويّة" من حيث غيبه والسر الذي يـنطوي علـيه هذا الإسم، بل يرى في كل حرف من إسمه دلالة واضحة على الهويّة الإلهـية، ممـا يؤدي بدوره إلى معرفة الإسم الأعظم الذي اختلفت فيه الآراء، ومدى ارتـباطه بالهويّة التي ترجع إلى الحق فقال: "إن هذا الإسم أخصّ من إسمه "الله" وهو سـرٌ للإسم "الله"، ألا ترى أن إسم الله ما دام هذا الإسم موجوداً فيه كان له معنى يرجع به إلى الحق، وإذا فُكَّ عنه بقيت أحرفه غير مفيدة المعنى... فإسم "هو" أفضل الأسماء. اجتمعت ببعض أهل مكة... فذاكرني في الإسم الأعظم الذي قال النبي ﷺ أنه في آخر سـورة البقرة وأول سورة آل عمران، وقال أنها كلمة "هو" وإن ذلك مستفاد من ظاهر

---

(1) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٦٧.
(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٧.
(3) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كـــلام النبي ﷺ[١]. فيكون الإسم "هو" والحالة هذه له دلالته اللغوية وإشارته إلى غائب حاضـــر فـــي الذهن، ويمكن الرجوع إليه بالإشارة بعد مشاهدته الحسيّة حيث يختزنه الخيال. ولو غاب عنه لما أمكن الإشارة إليه. وهكذا فإن "هو" إشارة إلى الحاضر ليس إلاّ، ولكن قد يستخدم إسم "هو" في الإشارة دون مشاهدة حسية للوجود المحض الذي لا ندركه، ولا نحيط به علماً إلاّ بما يرسمه الخيال ويصوره الذهن فقط، وذلك لعدم جواز رؤية الحق أو إدراك ماهيته، ولأن "هو" هو الوجود المحض فقط، وقد أشار إليه بقوله: "إن "هو" يقع على الوجود المحض الذي لا يصح فيه عدم، ولا يشابه العدم في الغيبوبة والفـناء، لأن الغائـب معـدوم عن الجهة أي لم يكن مشهوداً فيها، فلا يصحّ هذا في المشـار إلـيه بلفظة "هو" فعُلم من هذا الكلام أن الهويّة هي الوجود المحض الصريح، المسـتوعب لكل كمال وجودي شهودي، لكن الحكم على ما وقعت عليه الغيبة هو من أجل أن ذلك غير ممكن بالاستيفاء، فلا يمكن استيفاؤه ولا يُدرك، فقيل إن الهويّة غيب لعـدم الإدراك لهـا، لأن الحق ليس غيبه غير شهادته، ولا شهادته غير غيبه بخلاف الإنسـان،... أما الحق فغيبه عين شهادته وشهادته عين غيبه، فلا غيب عنده في نفسه ولا شهادة، بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة تليق به كما يعلم ذلك نفسه، ولا يصح تعقّل ذلك إذ لا يعلم غيبه ولا شهادته على ما هو عليه إلا هو سبحانه وتعالى"[٢].

ولمـا كـان مـبدأ الجيلـي فـي مذهبه قائماً على الوحدة الكاملة بين الحقائق الوجوديـة، فإنـه يرى أنه لا يتم التحقق للعبد كمال التحقق بهذه الوحدة إلاّ بفنائه عن إنيّـته وبقائه بالهويّة الإلهية دون حلول أو مزج، بل كشفاً ذوقياً شهودياً، حيث لا يرى في الحقيقة غير هويّته، فتفنى إنيّة العبد في هويّة الحق بحيث يصبح العبد من حيث هو لا هـو، بـل هـو الحق المتجلّي عليه بإسم أو صفة. ومن هنا يكون تحقق العبد بقدر اسـتعداده لتلقّـي كـل تجلّي، فيتحقق بالعلم الإلهي الحاوي لكل العلوم بكل ما فيها من إضـافات وغـير ذلك، لذلك يرى أن "ترك النفس إما هو بجحود الإنيّة وثبوت الهويّة الإلهـية عرض أنيّتك فتكون أنت لا أنت، بل هو، بل ما أنت هو لأنه هو هو، وفي هذا

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٦٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦٨.

المشـــهد تضاف أسماء الحق تعالى إليك فتجيب الداعين بها، فإذا قال قائل يا الله أجبته لبّيك وسعديْك، وما أنت المجيب بل الله الذي أجاب من دَعاه، لطيفة إلهية لا يعرفها إلا الواقــع فــيها ذوقاً وجودياً وكشفاً حقيقياً. وفي هذا المشهد تنزل عليك الأسماء الإلهية إســماً إسماً، والصفات الرحمانية صفة صفة وأنت تقبل بقدر ما يقتضيه حالك من قوة القابلية وتحقيق الكشف فيكون عندك من العلوم اللدنّية وعلم الحضرة النفسية وما يتعلق بهــا مــن الشؤون والاتصافات والنسب والظهور والبطون والأولية والآخرية إلى غير ذلك"[1].

فالهويّــة بهــذا المعــنى إذن ليست سوى تنزّل عن الذات المطلقة في حركتها بحيث تكوّن معها حقيقة وجودية لها دورها في تكوين مذهبه ككل. وهو في ذلك كله لا يخــرج عــن الكتاب والسنة تعقلاً مع إشراك القلب في إظهار صحة ذلك، وهو كذلك يســتخدم الــنقطة والحــرف في تقريب مفهوم ما يعنيه من الكلام عن الهويّة إذ يرمز للــنقطة بالواحدية فهي لها أصل، كما يرى في مثال العين ما يقرّب مفهوم الهويّة التي تــنطوي على الصفات الكمالية فيقول: "ألا ترى إلى العين، فلولا ظهور النقطة السوداء التــي هي إنسان العين في النقطة البيضاء التي هي عين الإنسان لما ظهرت المرئيات، وهــذا المعــنى إشارة إلى أن الهويّة الإلهية المعبّر عنها بغيبوبية الصفات الكمالية في بطــون الــذات الأقدسية ظاهرة في الحقيقة الذاتية الإنسانية، فمن تعقّل هذا المعنى عند ذكــر هــذا الإسم تعقلاً لا يخرجه عن الكتاب والسنة مع تواطؤ القلب سكوناً إلى ذلك المعــنى وشهوداً له بعين البصيرة بحيث لا تبقى عنده فضلة لغير ذلك الشهود، نصب الحــق تعــالى له معــراجاً من النور الأخضر يصعد فيه إلى عالم الجبروت الأعلى، فتتكشف له في طريقه أسرار إلهية لا يسعنا شرحها..."[2].

وهكــذا فإن الجيلي يعرض لتنزلات الذات في حركتها الدائمة بحيث يدل على مــدى إحاطتها للوجود بأكمله، وما تتضمنه من حقائق في ذاتها بعد تنزلها عن الوحدة أو الــذات المطلقــة، وإضافة النسب والاعتبارات إليها، فهذا هو إذن شأن الهويّة التي

---

(١) الجيلي، المناظر الإلهية، ط أولى، القاهرة، سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م، ص ١٨.

(٢) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١٩، ص ب.

تتضمن كل الحقائق الإلهية، ولكنها تعبر عن كمون هذه الحقائق وغيبوبيتها وليس عن ظهورهـا الكـامل. لكـن مـا هو حكم التنزل الثالث المعروف بالإنيّة باعتباره آخر التنزلات الذاتية في حركتها للخروج عن مطلقيتها؟

- الإنيّـــة:

تعتـبر الإنـيّة ثالـث المراتب في التنزلات عن الذات المطلقة، إذ أن الوجود المطلـق فـي حركـته يصدر عنه مرتبة أنزل من درجة الأحدية والهويّة، هي مرتبة الإنـيّة، فلها الشمول لظاهر الحق وباطنه، ولذلك فهي ليست بمرتبة الأحدية الصرفة، ولا الهويّة المُشار بها إلى غيب الأحدية أو الذات فقط.

ويمـيز الجيلـي في تعيينه لمرتبة الإنيّة بين إنيّة الحق وإنيّة العبد، إذ لا يمكن للعـبد إدراك إنيّة الحق إلاّ بعد تجرده من إنيّته لما يخالطها من المادة، وقد حدد مفهوم الإنـيّة مـن حيـث هي إنيّة الحق بقوله: "إنيّة الحق تحدّيه بما هو له، فهي إشارة إلى ظاهر الحق تعالى باعتبار شمول ظهوره لبطونه. قال الله تعالى: ﴿إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا﴾[1]"[2].

ويظهـرنا الجيلي على طبيعة هذه الإنيّة بمقارنتها بالهويّة ومدى نسبتها إليها، كمـا يعمد إلى إظهار مدى العلاقة بين هويّة الحق وإنيّته إذ أن وحدة الحق تجمع بين هويّـته وإنيّـته، كما أنها قائمة بين وجهي الحقيقة الوجودية أي بين هويّة الحق وهويّة العـبد، وإنيّة الحق وإنيّة العبد، "فالهويّة المشار إليها بلفظة "هو" هي عين الإنيّة المشار إليها بلفظة "أنا" فكانت الهويّة معقولة في الإنيّة، وهذا معنى قولنا: إن ظاهر الحق عين باطنه، وباطنه عين ظاهره، لا أنه باطن من جهة وظاهر من جهة أخرى"[3].

ويؤكـد الجيلـي على ما أورده بشأن إنيّة الحق مستنداً إلى قوله تعالى: "بإنّ" مخاطـباً الرسـول ﷺ بأنـه ﴿وهو الله لا إله إلاّ هو﴾[4] فيبين كيف أكّد الحق تعالى

---

(1) سورة طه، الآية: ١٤ ك.

(2) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٦٨، (صبيح)، ص ٥٩.

(3) المصدر السابق، ص ٦٨.

(4) سورة القصص، الآية: ٧٠.

الجملـــة "بـــإنّ" فأتى بها مؤكدة ثابتة وذلك لأمرين: أن كل كلام يتردد فيه ذهن السامع يجـــب التأكـــيد فيه، وكل كلام يُنكره السامع يجب التأكيد فيه، وما دفعه إلى هذا التأكيد ســـوى تجمّع الأضداد في ذات الحق فيقول: "لما كان اعتبار البطون والظهور بالوحدة يحصل فيه للعقل تردد هو استيفاؤه كيف يكون الأمر باطنه ظاهره، وظاهره باطنه وما فـــائدة التقسيم بالظاهر والباطن فيه. فللنفس في هذه المسألة إما تردد وإما إنكار، فلهذا أكـــد الحق بلفظة "إنّ" فقال لموسى: "إنه" يعني أن الأحدية الباطنة المشار إليها بالهويّة، هـــي الإنـــيّة الظاهرة المشار إليها بلفظة "أنا" فلا تزعم أن بينهما تغايراً أو انفصالاً أو انفكاكـــاً بوجـــه. ثم فسّر الأمر بالبدلية وهو العلم الذاتي، أعني إسم "الله" إشارة إلى ما تقتضـــيه الألوهـــية مـــن الجمع والشمول، لأنه لما قال: إن بطونه وغيبه عين ظهوره وشـــهادته، نبّه على أن ذلك من حقيقة ما هو عليه الله، فإن الألوهية في نفسها تقتضي شمول النقيضين وجمع الضدين بحكم الأحدية وعدم التغاير في نفس حصول المغايرة"(١).

إذن فإنيّة الحق بهذا المعنى هي تعبير صريح متمثل في قوله ﴿ لا إله إلاّ أنا﴾. ويعنـــي بهـــا أن الإلهية المعبودة ليست إلاّ "أنا" لأن إنيّة الحق ظاهرة في كل ما يُعبد، فالإلهـــية المعـــبودة ليســـت إلا الحق سبحانه وتعالى كما يراه الجيلي، ولذلك أشار إلى معنى ذلك في إثبات إنيّة الحق بقوله: ﴿ لا إلـــه إلاّ أنا﴾ أي ما ثمّ إلا أنا. فمن هنا أثبت الحـــق لهم لفظة الإلهية، فما سماها تسمية مجازية، بل تسمية حقيقية، وغاية الحق من وراء ذلك إنما أراد أن يبين لهم أن تلك الإلهية مظاهر، وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة، وأنهـــم ما عبدوا في جميع ما عبدوه إلا هو، فقال "لا إله إلاّ أنا". وقد أشار الجيلي إلى إثـــبات إنـــيّة الحق بقوله: ﴿ لا إله إلاّ أنا﴾ أي ما ثمّ إلاّ أنا، وكل ما أطلقوه عليه اسم الإلـــه فهو أنا، بعدما أعلمه أنّ "أنا عين هو" المشار إلى مرتبته بالإسم "الله" فاعبدني يا موســـى مـــن حيث هـــذه الإنيّة الجامعة لجميع المظاهر التي هي عين الهويّـــة. فهذا عناية منه سبحانه وتعالى بنبيه موسى، وعنايته به لئلا يعبده من جهة دون جهة أخرى فـــيفوته الحق من الجهة التي لم يعبده فيها فيضلّ عنه،... فيطلب بعد هذا أن يعبده حق عـــبادته، وهـــو التحقق بحقائق الأسماء والصفات، لأنه إذا عبده بتلـــك العبـــادة علـــم

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٦٨.

أنـــه عيـــــن الأشـــياء الظاهـــرة والباطنة، ويعلم أنـــه إذا ذاك إنيّة عين المعبّر عنه بموسى"(١).

وقــد تستخدم الإنيّة في مجال الخلق بعد الحق إشارة إلى حضور العبد المشاهد الحاضـــر مقابل الهويّة التي هي عينه، على حين أن إنيّة الحق إشارة إلى ظاهر الحق باعتــبار شــمول ظهوره لبطونه فيقول: "وقد يُطلق القوم الإنيّة على معقول العبد لأنها إشـــعار بالمشاهد الحاضر، وكل مشهود فالهويّة غيبهُ، فأطلقوا الهويّة على الغيب وهي ذات الحق، والإنيّة على الشهادة وهي معقول العبد"(٢).

ويشـــير الجيلـــي برمزيـــته المألوفة لديه إلى إنيّة العبد باعتبار الإنسان صورة الحـــق، فهـــو حـــاوٍ لجمـــيع المعاني الوجودية كما يجمع بين طرفي المعرفة شرعيّها وحقـــيّها، على أن الإنيّة الإلهية تحوي المعاني الإلهية جميعها ما ظهر منها وما بطن، فهـــي إنيّة متعددة الجوانب لذلك يدعو في خطابه للإنسان أن لا يكتفي بظاهر اللفظ، بل يطلـــب وراء الظاهـــر وهو العلم الإلهي والعلم الباطن كما يعرفهُ الصوفية لما يتضمنه مـــن الحقيقة التي تخفى على كل أحد من غير أهل الطريق. فقال: "إعلم أن جميع هذه المعاني المذكورة في الطور(*) وغيره... ولو كان المعتمد على ظواهرها في قول أهل الشـــرائع، فأنـــت المراد بها في باطن الأمر. فإنيّتك هي الحاوية لجميع تلك العبارات، وتعـــدد تلـــك المعاني لتعدد وجوه إنيّتك، فاعتبر جميعها في نفسك، فأنت المسمى بتلك الأسماء، وأنت الموصوف بتلك الصفات"(٣).

وإذا صـــدق القول بأن إنيّة العبد صورة لإنيّة الحق، وذلك نظراً لكونه متحققاً بكـــل ما في الحقيقة الإلهية من أسماء وصفات، فالواقع أن العبد لا يمكنه التحقق بذلك إلا بعد تجرده من نفسه، وخروجه من ذاته، كي يتم تحققه الكامل بهذا كله. ولما كانت

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٦٩ – ٧٠.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

(*) الطـــور هـــو باطـــن النفس وهو المعبر عنه بالحقيقة الإلهية في الإنسان، لأن خلقه مجاز، والطور الأيمن هو النفس لأن الطور الذي هو غير النفس هو الجبل.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، (برلاق)، ص ٩٠.

أحدية الحق لا تُدرك فإنه لا يُدرك من كنه الحق إلاّ الإنيّة والوحدة، ولذا فإن العبد بعد خــروجه عــن إنيّته يدرك إنيّة الحق، ويرمز إلى ذلك بطريق الإشارة، معبراً عن هذه الحقــيقة بقوله: "إعلم أن عين الحياة(*) مظهر الحقيقة الذاتية في هذا الوجود، فافهم هذه الإشــارات، وفك رموز هذه العبارات، ولا تطلب الأمر إلا من عينك بعد خروجك من إنيّتك، لعلك تفوز بدرجة ﴿أحياء عند ربهم يُرزقون﴾[1]، ويسمح لك الوقت أن تصير مــن حــزبهم، يعنــي حزب أهل العلم الإلهي كالخضر وموسى والإسكندر وارسطو، فتكون المراد بموسى وخضره وبالإسكندر والظلمات ونهره"[2].

يتضــح لــنا من ذلك أن الجيلي قد عمل على فك عُقال الوجود، وأخرجه عن مطلقيــته بالحركة ونفيه للسكون لأنه محال بحقه تعالى. فتجلّى في مجاليه المختلفة من الأحديــة والهويّــة والإنــيّة وكلها تتضمن الحقائق الإلهية والوجودية، مما يتيح للذات الظهور في مرتبة وجودية مختلفة تظهر من خلالها في أحديتها وفي واحديتها، أي من حيــث هــي ذات ســاذج تبطن فيها حقائق الموجودات جميعها، وكثرتها لا تظهر إلاّ بظهــور مجلــى الواحدية والألوهية، لما يقوم من تضمّن لهذه الكثرة وأصلٌ لمنشئها، وهــي خــير دلــيل على معرفة الذات طالما أن العالم المادي أو عالم الصفات حجاب يحجــبها عن المعرفة، ولكن بظهور إنيّتها تظهر الصفات على أنها ذوات الموجودات، ويــزول معهــا كل غموض وإبهام، وتزول الإثنينية أو الغيرية عن الله، وتصبح حقيقة الوجــود حقــيقة واحــدة لا تعدد فيها ولا كثرة، بل هي الوجود المطلق الحق الذي لا وجود فيه لغير الله.

- التنــزلات والتجليــات:

بعــد أن أطلــق الجيلي الحركة للوجود المطلق وجعلها ضرورة له لما تنطوي علــيه مــن الصــفات كالحــياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر، وغيرها من

(*) عيــن الحــياة، هي عين ينبع جارياً في جانب المغرب عند البلد المسمى بالأزيل المغرب، (الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٧٨).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩م.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٧٩.

الصـــفات التي تنفي السكون عن الذات لأن السكون عدم، فكانت الموجودات تتنزل عن الـــذات في حركة دائمة، وفي خروج المطلق عن مطلقيته تعينت الموجودات التي هي عــبارة عــن النســب والإضافات والاعتبارات وما إليها من الأمور التي تعرّى منها الوجـــود فـــي حال إطلاقه، وفي هذا عودة للقول بوحدة الوجود لانطوائه على وجهي الحقيقة الوجودية الحقي والخلقي.

والجديـــد فـــي مذهب الجيلي أنه لا يقول بالفيض كما هو شأن ابن عربي. ولا يقــول بالصـــدور كما هو شأن الفلاسفة. إنما قال بالتنزّلات للتجليات الإلهية عن الذات الصـــرف، إظهاراً للقدرة الإلهية في خروجها الذاتي عن مطلقيتها، وإيجاد الموجودات وأعـــيانها جوداً وكرماً ورحمة لها. فأفاض الوجود عليها من باب تجلّيه فيها وظهوره فـــي كـــل ذرة من ذراتها، ويعرفنا الجيلي بهذه التنزّلات وما تقوم عليه من علاقة بين الحـــق والخلق فيقول: "إن كل ما عدا الوجود البحت والإطلاق فهو تنزّل إلهي من أوج الإطـــلاق إلـــى حضيض التنفيذ، وأوّل التنزّلات هي الوحدة، وآخرها الإنسان، وبينهما تـــنزّلات لا يسع الوقت لإبرازها لكثرتها، وهي تنزّلات كلية، أما التنزّ لات الجزئية لا نهاية لها"[1].

ولمـــا كانـــت الذات لا تُعرف إلاّ بأسمائها وصفاتها، فإن الشأن الإلهي يقتضي ظهـــور هـــذه الأســـماء وصفاتها المترتبة عليها، فتتعدد بمقتضى الكمال الإلهي بحيث تظهـــر كثرة التنزّلات بموجب كثرة التجليات الإلهية. ذلك "لأن الأسماء والصفات هي لشـــؤون الله تعـــالى في تجلياته، فكل تجلٍ لا بد أن يكون له صفة، وكل صفة لا بد أن يكـــون لهـــا إســـم، فتعددت الأسماء لتعدد الصفات، وتعددت الصفات لتعدد التجليات، وتعـــددت التجليات لتعدد التنزّلات، وتعددت التنزّلات لتعدد الشؤون، وتعددت الشؤون لـــتعدد مقتضـــيات الكمال، وتعددت مقتضيات الكمال لتعدد المراتب، وتعددت المراتب لـــتعدد المظاهـــر، وتعددت المظاهر لتعدد الأسماء، فدار الأمر وانْبهَمْ، وصار أولاً ما كان آخراً"[2].

---

(١) الجيلي، شرح الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٩٩.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٧، ص أ.

وتكمــن أهمــية هــذه التنزّلات في علاقتها بالوجود والحكم الإلهي لا بترتيبها العددي عند خروج الوجود المطلق عن مطلقيته، لذلك أوردها بحسب مكانتها المتضمنة فــي هــذا الوجود "فأول التنزّلات الذاتية من حيث الوجود والحكم لا من حيث الترتيب والعدد هو التنزّل المسمى بالتجلي العمائي، وإليه أشار بعض المحققين بالتجلي العدمي الــذي لا يــتعلق بع علم ولا يطلق عليه إسم الوجود، وهذا التجلي هو باطن الأحدية، والأحديــة هــي إســم التــنزّل الثاني، وهو تجلٍ وجودي ليس للأسماء والصفات فيها ظهــور، وكان هذا التجلي ثانياً لأنه وجودي والتجلّي الأول عدمي، والعدم هو السابق والوجــود هــو اللاحــق، وإنما سمي التجلي العمائي عدماً لكون الإسم المختص بهذا التجلــي معدومــاً، فــلا يوجد في التعرّفات الإلهية لها إسم، وسرّ ذلك لنكتة لا يمكن شــرحها بخلاف الأحدية، والأحدية باطن الوحدة، والوحدة باطن الهويّة، والهويّة باطن الإنــيّة، والإنــيّة باطن الواحدية، والواحدية باطن الوحدانية، والوحدانية باطن الفردية، والفــردية باطــن الفردانــية، والفردانــية باطــن الألوهية، والألوهية باطن الرحمانية والرحمانــية باطــن الربّية، والربّية باطن الملكية، والملكية باطن أئمة الأسماء السبعة النفسية، والأسماء النفسية باطن تجليات أسماء الجلال وتجليات أسماء الجلال هي باطن تجليات أسماء الجمال، وتجليات أسماء الكمال باطن تجليات أسماء الأفعال، وكل تجلّي مــن هــذه التجليات أنزل مما قبله..."[١] فهذه التنزّلات بترتيباتها التنازلية هي مراتب التجلــيات، أي الموجــودات التي ظهر فيها الوجود بكل ما فيه من أمور حقيّة وأمور خلقيّة، لذا جاءت تنزّلات مغايرة في ترتيبها لمراتبه الوجودية، فعلى حين يعتبر التنزّل الأول هــو التجلــي العمائــي فإنه يجعل المرتبة الأولى من مراتب الوجود هي مرتبة الــذات الإلهــية المعبّر عنها ببعض وجوهها بالغيب المطلق، وبغيب الغيب، وبصرافة الذات المقدسة عن سائر النسب والتجليات[٢].

كذلــك الموقــف بالنسبة للمراتب الوجودية فهو عكس التنزّلات، بحيث اعتبر المرتــبة الثانــية مــن مراتــب الوجود هي "التنزّل الأول المعبّر عنها بالتجلّي الأول،

---

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٧، ص. ص أ – ب.

(٢) الجيلي، مراتب الوجود، ص.ص ١٢ – ١٣.

وبالأحديــة، وبالوجود المطلق... وهذا التجلّي الأحدي هو أيضاً حقيقة الذات الصرف، لكـنه أنــزل من المرتبة الأولى لأن الوجود متعين فيه للذات، والتجلّي الأحدي العماء الأول يعلو عن مرتبة نسبة الوجود إليها[1]. وقد جعله أول التنزّلات الذاتية في كمالاته الإلهـية، علــى حين كانت المرتبة الأولى من مراتب الوجود هي مرتبة الذات الإلهية المعـبّر عنها بغيب الغيب، والتي سماها "بالعماء" في قول رسول الله ﷺ إذ لم يعتبرها من التنزّلات بحكم أنها مصدر التنزّلات جميعها لصرافتها، وفي خروجها عن مطلقيتها حدثــت التنزّلات لتجليات أسمائه وصفاته وأفعاله جميعها. وهكذا فقد حصر وجود هذه التجليات بين "أولها وهو التجلّي العمائي العدمي، وآخرها التجلّي الأفعالي العدمي، وبها تـمّ ظهــور الحق تعالى، فعُرف على قدر ما ظهر، وجُهل على قدر ما بطن، فصفاته ظاهــرة، وذاته باطنة، ولأجل هذا فالكل جاهلون بذاته، وليس الكل جاهلين بصفاته إذ بهــا تعــرّف إلــى الخــواص، وبأفعالــه تعرف إلى العوام، والعوام يعرفون أفعاله، والخواص يعرفون صفاته، والخواص الخواص يعرفون أسماء ذاته"[2].

أمــا المرتــبة الثالثة من مراتب الوجود فهي الواحدية وهي التنزّل الثاني بعد الأحديــة، ويعرفــنا بالواحدية ودورها في الوجود "بأنها منها تنشأ الكثرة بداية، وفيها تــنعدم الكثرة وتتلاشى نهاية، لأنها ذات قابلة للبطون والظهور... وفيها تظهر الأسماء والصفات وجميع المظاهر الإلهية بالشأن الذاتي لا بشؤونها، فيكون كل واحد منها عين الثاني، ولهذا يسميها المحققون بالعين الثابتة، وبمنشئ السوى، وبحضرة الجمع والجود وبحضرة الأسماء والصفات"[3].

وتنحصــر آخر التنزّلات في عالم الإمكان حيث تظهر في المرتبة الثانية عشر مــن مراتــب الوجود "فإن التجليات الفعلية آخر التنزّلات الإلهية الحقية، والعقل الأول أول التــنزّلات الإلهــية الخلقية، فالإمكان مرتبة متوسطة بين الحق والخلق لأنه... لا يطلــق عليه إسم العدم ولا الوجود لما فيه من قبول الجهتين. فإذا تعيّن ممكن من عالم

---

(1) الجيلي، مراتب الوجود، ص ١٤.

(2) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٧، ص ب.

(3) الجيلي، مراتب الوجود، ص ١٥.

نـزل وظهـر إلـى العـالم الخلقي، وهكذا ما ليس بمتعين فإنه باقٍ على إمكانه، فعالم الإمكـان برزخ بين الوجودين..."[1]. فالتنزّلات على هذا المعنى هي إخراج الممكنات مـن العـالم الإمكانـي إلـى عالم الخلق، وكل ذلك بمقتضى الإرادة الإلهية والمشيئة الربانية.

ولمـا كان للتنزّلات هذه الوظيفة الدينامية الحركية في إخراج الوجود من عالم السـكون والإمكـان إلـى عـالم الحركة والوجود، فما وظيفة التجلّي؟ وكيف يتم هذا التجلّـي؟ وهـل يتم إيجاد الموجودات بتجلي الحق في أسمائه وصفاته وذاته أم للتجلي مفهوماً آخر عنده؟

الواقع أن الجيلي يحدد لنا مفهومه للتجلّي، حيث يفصّـل عملية التجلي هذه، وما تنطوي عليه من سرّ في إيجاد الخلق على المقتضى الذاتي والصفاتي، والذات دائماً في حالـة ثـبات لا تتغير ولا تتبدل، فهذا التجلي كما يراه الجيلي أول ما يظهر عنه عين المخلوق وذاته، ثم يظهر عنه بقية أحواله، ويوضح لنا ذلك بقوله: "إن للربوبية تجلّيان، تجـلٍ معـنوي، وتجلٍ صوري، فالتجلي المعنوي ظهوره في أسمائه وصفاته على ما اقتضـاه القانون التنزيهي من أنواع الكمالات، والتجلي الصوري ظهوره في مخلوقاته علـى مـا اقتضاه القانون الخَلقي التشبيهي، وما حواه المخلوق من أنواع النقص، فإذا ظهـر سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فإنه على مـا هو له من التنزيه، والأمر بين صوري ملحق بالتشبيه، ومعنوي ملحق بالتنزيه، إن ظهر الصوري فالمعنوي مظهر له، وإن ظهر المعنوي فالصوري مظهر له، وقد يغلب حكم أحدهما فيستتر الثاني تحته، فيحكم بالأمر الواحد على حجاب..."[2].

ولمـا كـان الجمال الإلهي مصدر تجلي خَلقي يظهر في العالم المطلق المعبر عـنه بـالخلق، فإن لهذا التجلي دوره إذن في إيجاد المخلوقات باعتبارها مجالي إلهية. وممـا يـراه في هذا الشأن أن جمال الحق أيضاً ينقسم إلى جمال معنوي: وهو معاني الأسـماء الحسنى والأوصاف العلى، وهذا النوع مختص بشهود الحق إياه، وصوري:

---

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ص ٢٠.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٥.

وهو هذا العالم المطلق المعبَّر عنه بالمخلوقات على تفاريعه وأنواعه، فهو حُسنٌ مطلق إلهـي، ظهـر في مجالٍ إلهية، فالكل متساوٍ عنده، فالقبيح من العالم كالمليح من العالم باعتبار كونـه مجلى من مجالي الجمال الإلهي، ولذلك لم يمزج بين الأصل والفرع لأنهما حقيقة واحدة[١].

وينفـي الجيلـي اختصاص التجلّي بجهة من الجهات أو بنسبة من النسب، لأن الوجـود المطلق له الشمول والحيطة لكل الموجودات، وأن الله تعالى جامع لكل شيء، وخـروجه عن مطلقيته لا تُفقده شموليته لكل الموجودات، لأنها ليست سوى اعتبارات وإضـافات ونسب وتجليات، فهي إذن ليست في ماهية شيء من هذه الاعتبارات، فكان التجلّـي بذلك في كل جهة وفي كل نسبة دون تمييز "ولهذا لم يطلق عليه إسم المتجلّي بجهة من الجهات، ولا بنسبة من النسب، لأنه خلق هذا الوجود على أتمّ صورة، وأبرز فـيه مـا تـنزه عن الخلقية من صفات على أكمل معنى، فتمّ الوجود المطلق بين حق وخلق، وبين صورة تنسب إلى الخلق، ومعنى يُنسب إلى الحق، وكل واحد من الصور والمعنى بما هو عليه منسوب إلى الله تعالى، فالله هو الجامع، وفي ذلك إشارة إلى قوله تعـالى: ﴿إنَّ أرضـي واسعة﴾[٢] فالأرض هنا مرتبة الألوهية لأنها إنما يظهر بتنزّل الـذات مـن سماء الصرافة إليها، فتبرز الحقائق الإلهية على ما هي عليه من البطون والظهـور، فكانت مرتبة الربوبية، فإنها لا تقبل الخلقية لأن الرب حقيقة العبد، ولأجل هـذا سمي الوجود وجوداً مطلقاً، لأنه غير مقيد بنسبة حدوث ولا مقيد بنسبة قِدم، فهو وجود مطلق"[٣].

والعـالم كمـا يراه الجيلي ليس سوى تجليات الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، لذلـك فإنه تعالى لما أراد معرفة نفسه "نظر إلى حقيقة الحقائق أو الياقوتة البيضاء التي هـي أصـل الوجود بنظر الكمال، ولما كانت طبيعة الوجود الحادث النقص لا الكمال، فقـد ذابت الياقوتة فصارت ماء، ولهذا ظهر النقص في الوجود، وليس فيه شيء يحمل

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣٤.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٥٦ ك.

(٣) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ١٩، ص ب.

كمـــال ظهـــور الحق تعالى إلاّ هو وحده، لأن حقيقة الحقائق التي هي أصل الوجود لم تحـــتمل نظر الكمال إلاّ في البطون، فكيف هو الأمر بالنسبة للمخلوق الناتج عنه؟ لهذا يـــرى بأن كنزية الحق على ما هي عليه من الكمال لأنه على فاعليته كان لا يتغيّر ولا يتـــبدل، بـــل له صفة الثبات على خلاف الخلق، وهذه إشارة إلى سرمدية الحق تعالى، فهـــو غني عن العالمين وعن الخلق في معرفته، ومن هنا كانت معرفة الخلق له على قـــدر قوابلهـــا واستعدادها، فإدراك الكمالات الإلهية إذن على قَدرِ وسع القابلية الكونية للعـــبد، ولذلـــك قيل "العجز عن درك الإدراك إدراك" فكانت معرفة الله بالله، ومن هنا جاء قوله ﷺ "ما عرفناك حق معرفتك أنت كما أثنيت على نفسك"(١).

فالتجلـــيات بهـــذا المعـــنى إذن هي محل لظهور الحق على حسب ما تقتضيه قابليـــتها مـــن الكمال، والظاهر فيها واحد وهو الله ذو الوجود المطلق، والظهور فيها مختلف باختلاف صور الموجودات وذلك تبعاً لوسع المظهر وضيقه، ولطفه، وكثافته، وفـــي ذلـــك يقول: "فالموجودات جميعها مرآئي متقابلات تتجلى فيها صوره من الأزل إلـــى الأبـــد، فـــيظهر في كل منها بصورة خاصة ويتسمّى بإسم خاص، فكانت أسماؤه وصـــفاته متـــنوعة متعددة لا نهاية لها، وهي غير ذاته من جهة، وعين ذاته من جهة فيقول:

تجلّـــى حبيبي في مرائي جمالـــــه	ففـــي كل مرائي للحبيب طلائع.
فأبـــرز منـــه فيه آثار وصفـــــــه	فذلكم الآثـــار مـــا هـــو صانع.
فأوصافه والإســـم والأثـــر الـــذي	هو الكون عين الذات والله جامع
فا ثمّ من شيء سوى الله في الورى	ولا ثمّ مسمـــوع ولا ثمّ سامع(٢).

وفـــي هـــذا يـــتفق مع ابن عربي الذي يرى أن الحق هو المتجلي في صورة كل شيء بحســـب استعداد تلك الصور"(٣) وعليه فإن الحق ليس إلاّ الصورة والمظهر الخارجي

(١) الحديـــث: "مـــا عرفـــناك حق معرفتك: تقول الملائكة يوم القيامة سبحانك ما عرفناك حق معرفتك" الطوسي في اللمع وفيه ضعف.

(٢) الجيلي، النوادر العينية، ص ١٥٣، البيت ١٣٥.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، ص ٢٩٢.

للخلــق، فــبالحق وجوده، ومن الحق استمراريته، ولولا سريان الحق في الموجودات المــتجلّى فيها ما كان للعالم وجود، إذ لا معنى للوجود إلاّ بالإضافة إلى الحق، كما أنه لولا هذا المظهر الأسمائي والصفاتي لظل الحق ذلك الكنز المخفي لا يُعرف، حيث أنّ حقائقــه الحقيّة والوجودية مفتقرة كل واحد منها لإلى الآخر. ومن هنا كان الكشف عن الكنزية أمراً هاماً بقوله:

مـــا فـــي الوجــود سواكــم أَظْهَرْتُــــمُ أو صُنْتمُـــــوُ

كـــان الوجـــودُ بكونكــم وبكونـــه قـــد كنتــــمُ[1]

وهكــذا فإن "كل موجود في اعتباره يوجد فيه ذات الله سبحانه بحكم الاستيلاء، فوجوده تعــالى فــي موجوداته بهذا الحكم من حيث إسمه الرحمن، لأنه رحم المخلوق بظهوره فــيه وبإبــرازه لــه من نفسه، وكلا الأمرين واقع فيه"[2]. كما يرى أن تجلّي الأسماء الإلهــية علــى العبد هي بقدر ما أودع الله من نور ذاته، فتجلّي إسمه "الرحمن" وإسمه "الله" دلــيل علــى مرتبــته العليّة الكبرى، الشاملة لأوصاف المجد، السارية في جميع الموجودات[3]، وهكذا باقي الأسماء حتى يصل إلى إسمه "القيوم" وفي حالة هذا التجلّي ينــتقل مــن تجلّــي الأســماء إلى تجلّي الصفات، حيث تكون ذات الحق مصدراً عاماً للوجــود، فيعطــي الموجود حقيقة وجوده على قدر قابليته للوجود، ومن هنا "فقد كان محــتد الموجــودات وأصــل التعينات... كل صفة من صفات الذات دليل على وجوده المطلــق، حيــث أن الوجود الحقيقي للذات، وكل ما عداها فليس له الوجود إلا باعتبار تجلّــي الــذات، ومن هنا كان إسمه "المحيي" وصفة "الإحياء" عبارة عن إظهار الصفة الوجودية الإلهية في المظاهر الإمكانيّة لترجيح جانب الوجود على جانب العدم، فيظهر بظهوره بإحيائه..."[4].

وعلــى ذلــك يمكــن القول بأن تجلّي الأسماء ليس فقط هو العامل على إيجاد الموجودات، بل إن الموجودات جميعها لم توجد على ما هي عليه إلاّ بمقتضى الصفات

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول (بولاق)، ص ٣٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٣.

(٤) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٦، ص أ.

أيضـــاً، إذ أن صـــفاته تعـــالى هي أصل حقائق الموجودات جميعها من حيث أن هذه الموجـــودات إن هي إلاّ تجليات هذه الصفات. وكل موجود حقيقة منفردة عن حقيقة أي موجود آخر، فتكون هذه الحقيقة مظهر صفةٍ من صفات الله تعالى، لذا فإن الترابط قائمٌ بين حقيقة الموجودات إذ هي حسب ما تقتضيه حقيقة الإيجاد، فيرى أنه تعالى ما قضى على ذلك الموجود إلاّ بما اقتضته حقيقته، ولا اقتضت حقيقته إلاّ ما اقتضت تلك الصفة التـــي كانت الحقيقة مظهرها[1]. قس على ذلك كل فرد من أفراد الموجودات فإنما هو أثـــر مـــن صـــفاته متضادة مختلفة مؤتلفة. ولذلك اختلفت أحوال الموجودات وائتلفت بحســـب الصفات التي هي مظهرها "فما قضى سبحانه وتعالى على الموجودات إلاّ بما اقتضـــته صـــفاته التي هي عين حقائق تلك الموجودات، فما ظلمها في منحه لها ما لا تقتضـــيه حقائقها، بل رحمها لأنه خلقها من صفاته، وجعلها مظهراً لها وهو سر سبق الرحمة الغضب"[2].

زد علـــى ذلـــك: إن التجليات لا تقتصر على الأسماء والصفات فقط، بل على المرتـــبة والظهـــور بحيـــث يكـــون لها في كل منها حكم قضت به الذات المتجلية في الموجـــودات جميعها، لذلك "فإن التجليات الإلهية على قلوب العباد لها من حيث المرتبة حكم، ومن حيث الظهور حكم. فحكمها من حيث المرتبة عدم الجهل، وعدم الممازجة، وعـــدم الحلول، وعدم الاتصال، وعدم التشبيه... وحكمها من حيث الظهور ما وقع به الـــتعريف حالـــة التجلّـــي، فلا يستحيل ظهورها بالجهة والممازجة والحلول والاتحاد والاتصـــال... لأن الله سبحانه وتعالى يظهر فيما يشاء، فلا يقيده حكم ولا يحصره حدٌ ولا رســـم، فيظهر كيف شاء بلا كيفية، ويحتجب كيف شاء وبلا كيفية، فله التنزيه وله التشبيـــه وله الاختيـــار..."[3]. وهو في حديثه عن فكرة التجلي هذه يستند إلى الحديث القدســـي عـــن "الكـــنز المخفي" فيرى استناداً إليه أن الوجود ليس إلا تجلٍ من تجليات أسماء الحق وصفاته. وهي وجه آخر من وجهي الحقيقة الوجودية والحق أوله.

---

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٦، ص أ.

(٢) المصدر السابق، ورقة ٦، ص أ.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٧، ص ب، ورقة ٨، ص أ.

وعلـــى هذا، فالإنسان مظهر الحق ذاتاً وصفاتاً، وأسماءً وأفعالاً، لأن كل منها لـــه تجلٍ خاص، والعالم بأجمعه مجموع تجلياته سبحانه وتعالى، ولهذا فهو يُثبت صدق الحديث القدسي عن "الكنز المخفي" بأنه حديث صحيح، وذلك من طريق الكشف، إذ أن الكشـــف هـــو الوسيلة التي يعتمدها الصوفي المحقق لتسفيه العقل في الوصول إلى كنه الحقـــيقة فـــيقول: "إن الله تعالى لما أراد إظهار ذاته بما ليس من أسمائه وصفاته، ولم يكـــن معـــه موجود سواه، تجلّى في نفسه لنفسه بتجلّي الغيريّة، فأحدث منه له موجوداً ســـمّاه بالعلم، كما يُحدث أحدنا في نفسه لنفسه صورة موجود يحدثها وتحدثه في نفسه على أنها صورة موجودٍ يحدثها وتحدثه في نفسه على أنها سواهُ مجازاً في ذلك الوقت، وهو في الحقيقة هو عينها، فكذلك الحق تعالى، والدليل على ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وسخّر لكـــم مـــا في السماوات وما في الأرض جميعاً منه﴾[1] فالعالم كله منه فتقول من حيـــث المجـــاز، وإن شئت قلت من حيث اقتضاء المقام..."[2]. فمظهرية الإنسان للحق هي إذن بمقتضى حكم تقدير أن الله لَيَعرِفُ نفسه بنفسه عن طريق إيجاد الخلق.

وجملـــة القول أن التنزّلات جميعها لدى الجيلي هي بمقتضى الحكمة وبمقتضى تقديـــراته تعـــالى، فلذلـــك خـــصّ كل مرتبة من مراتب الوجود بفئة من الخلق بما لا يـــتعارض ومرتبة أخرى، حرصاً على إتمام المعرفة الحقية، فالتنزّل والحالة هذه كما يراه تنزّل عن مرتبة سمّاها خلقاً ليوفّي بها حكم مرتبة أخرى على ما تطلبه الحكمة أو يقتضـــيه حكم تقديراته، وهكذا تكون معرفة الحق لكل موجود هي بحسب المرتبة التي أبـــرزه فـــيها مـــن عينه. وليست هذه الأسماء والصفات سوى واسطة تربط بين الحق والخلق، ويتجلّى بها الحق في الخلق.

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ١٣ ك.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٥٦ ص ب.

رسم توضيحي لمذهب الجيلي في التنزّلات للتجليات عن الحق تعالى

التجلّي العمائي (التجلي العدمي)

↓

الأحدية (تجلي وجودي)

↓

الوحـــدة

↓

الهويّـــة

↓

الإنيّـــة

↓

الواحديـــة

↓

الوحدانيـــة

↓

الفرديـــة

↓

الفردانيـــة

↓

الألوهيـــة

↓

الرحمانية

↓

الربيّـــة

↓

الملكيـــة

↓

الأسماء السبعة النفسية

↓

تجليات أسماء الجلال

↓

تجليات أسماء الجمال

↓

تجليات أسماء الأفعال

ثانياً: الواحـــد والكثيـــر:

يبحـــث الجيلـــي في هذا الأمر من خلال تصوره للوجود، كما ينظر إلى الكثرة مـــن خلال الوحدة، ولما كان تصوره للوجود تصورٌ واحد، ويرى أن العالم كله هو الله لا غير من حيث هو تجليات أسمائه وصفاته، فكيف يفسر هذه الكثرة المشاهَدة فيه؟

لقـــد تساءل الجيلي نفسه عن سرّ هذه الكثرة الظاهرة في الوجود فقال: "إن كان العـــالم عيـــنه فما هو هذا التعدد الموجود في العالم وهو واحد سبحانه وتعالى؟ وكيف نقول أنه واحدٌ وهو متعدد؟ وكيف يظهر متعدداً وهو واحد؟ فهذه جملة تساؤلات ساقها الجيلـــي محاولاً الإجابة عليها بقوله: "إن التعدد الظاهر في الوجود غير منافٍ للواحدية الإلهـــية، لأن الوجه الواحد إذا قابلت به مرائي كثيرة، فإن الواحد يتعدد فيها ولا يتعدد فـــي نفسه، فهو واحدٌ من حيث هو، متعدد من حيث تلك المرائي، فهذا التعدد الواحدي لواحد غير متعدد"[١] وقد سبقه جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـــ) إلى ذلك حين قال:

ومـــا الوجـــه إلاّ واحداً غير أنه   إذا أنت عددت المرايـــا تعدداً[٢].

ويرى الجيلي في الأشعة المنبعثة من قرص الشمس[*] خير مثال على ذلك لتقريبه إلى الفهـــم، فهي على كثرتها وتعددها واحدة المصدر. ويعمد إلى استخدام الصور التشبيهية في شرح ذلك فيقول: "إن نسبة كون الأرواح المتعددة المخلوقة من نور الحق هو نسبة الشـــعاعات المخـــتلفة المضيئة من شعاع الشمس، ونسبة ما يدّعيه المحققون من وحدة العـــالم نسبة واحدية الشمس ولو ظهرت في تلك الزجاجات على اختلافهن فهي واحدة لم تتعدد، ولم تتنوع في نفسها ولو تنوعت المظاهر"[٣]. كما يعمد إلى توضيح ذلك أكثر بصـــورة تشبيهية أخرى تبين حقيقة هذه الوحدة للذات مهما تعددت مظاهرها فيرى أن

---

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٥٧، ص أ.

(٢) العطار (فريد الدين)، وحدة الوجود، ص.ص ٤٠٠ – ٤٠١.

(*) لقـــد وردت هذه الصورة الرمزية لدى أفلوطين في تفكيره الصوفي حيث حاول حل مشكلة الواحـــد والكثير، مستنداً إلى تشابيه حسية مستمدة من تصورات شعبية وثنية الأصل فمثلاً هو نور وملك وشمس، وذكر أن الموجودات (الكثرة) تصدر عن الواحد بضربٍ من الإشعاع تماماً كما تفيض الأشعة عن الشمس، (راجع تساعيات أفلوطين، Plotinus, Ennéades).

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٥٩، (صبيح)، ص.ص ٥٤ – ٥٥.

بروزه من ذاته سبحانه وتعالى كبروز الموج من البحر، فتعدد الموج هو بحكم واحدية الــبحر، فهــو كــلّ رغم وجود جزئياته. كما أن تعدد المخلوقات محل ظهوره سبحانه وتعــالى بحكم واحديته[1]. وليس الحديث عن الكنزية المخفية المتضمنة للخلق جميعه، والمســتهلكة للموجــودات في داخلها إلاّ صورة عن هذه الكثرة المتضمنة في الوحدة، فيــتحدث فيها عن مظهرية الإنسان للحق من حيث الذات والأسماء والصفات والأفعال كما أسلفنا، بحيث تبدو الكثرة الكامنة في الذات الواحدة على الرغم من عدم ظهوره في شــيء منها للتفاوت في النسبة بينه وبينها "فليس لحقيقة الحقائق في وجودها اختصاص بنســبة مــن النســب لا إلى ما هو أعلى منها ولا إلى ما هو أدنى منها، وهذه الكثرة المشــار إليها بدأت مع حركة الوجود المطلق في خروجه عن مطلقيته، وتنزّلاته التي مــرّت في مراحل متعددة كالأحدية والهويّة والإنيّة، بإضافة مرحلة الألوهية والواحدية لمــا تتضــمنانه مــن وجــود الكثرة فيهما، فإذا كانت مرتبة الألوهية هي منشأ الكثرة وظهورهــا، فــإن مرتبة الواحدية عنده تتضمن هذه الكثرة قبل منشئها، إذ أن الواحدية هي تجليات الذات في مظاهر متعددة"[2] وله شعر في ذلك بقوله فيه:

الواحديــــة مظهــــر للــذات ... تبدو مجمّعـــــة لفــرقَ صفاتي

الكــل فيهــا واحــــد متكثــر ... فأعجب لكثرة واحــــدٍ بالــذات

هذاك فيها عين ذا وكمثل مـــــا ... تيّــاك في حكم الحقيقـــــة آتي

فهي العبارة عن حقيقــة كثـــرة ... في وحـــدة مـــن غير ما أشتاتي

كلٌ بها في حكــم كـــــل واحد ... فالنفي في ذا الوجــه كالإثبــات

فرقــان ذات الله صورة جمعــه ... وتعدد الأوصـــاف كالآيات...[3]

فعــن هذه الواحدية إذن "تنشأ الكثرة بداية، وفيها تنعدم الكثرة وتتلاشى نهاية لأنها ذات قابلــة للبطون والظهور، فيصدق عليها كل واحد من هاتين النسبتين، ويكون كل واحد فــيها عيــن الثانــي، ولهذا يسميها المحققون العين الثابتة به، ومنشأ السوى، وبحضرة

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (بولاق)، ص ٥٩، (صبيح)، ص.ص ٥٤ – ٥٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق، الجز الأول، (بولاق)، ص ٣١.

الجمـــع والوجـــود، وبحضـــرة الأسماء والصفات"[١]. فالواحدية إذن بهذا الاعتبار هي حقـيقة الكـثرة الكامنة في الوحدة الكاملة، لا تشتيت فيها لأنها عين الذات، وقد تجتمع فـيها الأضـداد من حيث هي مظاهر تجليات الأسماء والصفات، فكل شيء فيها عين الآخـر باعتبار أن الذات عين الصفات لا فرق بينها، ولذلك اعتبر الجيلي "أن الواحدية عـبارة عن مجلى، ظهور الذات فيها صفة والصفة فيها ذات، فبهذا الاعتبار ظهر كل مـن الأوصـاف عيـن الآخر، فالمنتقم فيها عين الله، والله عين المنتقم، والمنتقم عين المُـنعم... كـل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات وفي آثارها، وفي كل شيء مما ظهـر فـيه الـذات بحكم الواحدية هو عين الآخر، ولكن باعتبار التجلي الواحدي لا باعتـبار إعطاء كل ذي حق حقه، وذلك هو التجلي الذاتي"[٢]. لذلك كان موقف الجيلي الجزم على ردّ الكثرة إلى الوحدة باعتبار أن الموجودات ليست إلاّ تجليات الذات، وأن الكـون لـيس إلاّ مظهراً للواحدية باعتبارها منشأ الكثرة، وهذا روح مذهبه في وحدة الوجود فيقول:

فاجـزم وقُل إن الوجود جميعه   للواحدية مظهـــر الأجـــلاءِ
فالكـل منـه ظهوره، وبه بـدا   وإليه يرجـع آخـر بـــولاء
فالواحد القهار قـام بوحـــدة   فـي كثـرة التعداد والظهـراء
لا اعتبار بغيره فـــي كلمـــا   هو مدرَك بمـدارك العقـــلاءِ
من ظاهر المشهود أو عن باطـن   المعقول بالتصريـح والإيماءِ[٣]

وعلـيه فإن الوجود مهما تعددت مظاهره وتجلياته فهو واحدٌ على كثرته، وهذا التعدد يظهـر للرائي في مظهر الكثرة والتعدد في الرُّتب والأشكال والصور التي هي تجليات الأسـماء والصـفات، فهـي في كل رتبة ظهر فيها تأخذ حكماً يختلف عن حكم رتبة أخرى لاختلاف النسبة فيما تشتمل عليه من الكمال والقرب الإلهي وفيه قوله:

---

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ٣، ص ب.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٣١، (صبيح)، ص ٢٦.

(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٢، ص أ.

ولسايــر الأشيــاء مــن مراتب فيــه لتظهــر ميزة الأشيـــاء
ولكــل مرتبــة مــن الأشياء ما هو وِفْقها بصفــات ذي الأسماءِ
والكل في كــل لفـــرد جامــع للكــل يحوي سايــر الفرقـــاءِ
فالـــذات واحــدة ولكن شأنها يُثار في رتــب الوجـــود لِراءِ
ولهــا بحسب مراتب ظهرت به حكمٌ وظهورهــا بوفـــاء[1]

وبهــذا الاعتبار فإن الوجود مطلق لعدم ظهور الكثرة فيه، فهو مجرد عن أي نسبة أو إضــافة وفــي خروجه عن مطلقيته تظهر فيه النسب والإضافات والاعتبارات، وتبدو الكــثرة الظاهرة بعد أن كانت مبطنة فيه، "فوجود الذات منفردة من غير تعدد ولا تكثّر هــو وجــود مطلق على الرغم من كثرة ظهوره بحقائق الأسماء والصفات، وذلك من وراء ســائر النسب والاعتبارات، وفوق كل النعوت والإضاقات، فهو الواحد بالظهور فــي التعينات، الكثير بالنعوت في الشؤون والمجالي المتنوعة ومن هنا فالحق من حيث هــو الــذات الصرف هو "قيوم" الوجود الذي أفاض على الموجودات بقدر قوابلها من خزائن جوده وكرمه، فأعطاها حقائقها من النقص والكمال"[2].

والتوحــيد كما نرى هو قِوام مذهبه، إذ يُفرد الذات عن أي كثرة أو تعدد لأنها عيــن كــل موجود، فهي منزهة عن أي زيادة أو نقصان باعتبارها جوهر فرد مجردة عن العلل والتقييد، فقال:

والواحــد الفرد فمستغــن عــن التوحيــد والتفريــد والتجريد...
ما ذاك إلاّ لأنـــه عينـــي بـــلا شك وعيــن سائر الموجـــود.
بــل وحـــدة فــي وحـــدة أحدية قـــد نزهت عن كثـــرة ومزيـــد.
لا عن وجــود سابق أو حـــادث كلاً ولا عن منظـــر وشهـــود.
بــل حالـــة أزليـــة كانـــت لنـــا شأنـــاً بلا عـــلل ولا تقيـــيد[3].

وجــرياً علـــى طريقـــته، فإن الجيلي يمثّل بالحرف والكلمة للدلالة على وحدة الوجود وتقريـــب الفهم إليها، وعن كمون الكثرة في هذه الوحدة، فعالم الأمر ينطوي على عالم

---

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١، ص ب.
(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص.ص ١٠ – ١١.
(٣) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ١، ص أ.

الخلــق وكل ما فيه من موجودات، لذلك يرمز بالحروف والكلمات إلى هذا الأمر فقال: "فكــل موجــود فــي هذا العالم حرف باعتبار، وكلمة باعتبار، وسورة باعتبار، وفرد مــنقطع باعتبار، ومركّب باعتبار، لأنا إذا نظرنا في كل موجود من غير أن ننظر في وجوههــا وعوارضها، ولوازمها، وجدناها مجردة عن الكل، فباعتبار تجردها عن الكل سميناها حروفاً... وباعتبار إضافتنا الكل إليها سميناها كلمة... فإذا فهمت هذا فاعلم أن الحــق مبدأ الكل ومعاده، وإليه يرجع الأمر كله، وإلى الله المصير... ولا بد أن يكون الكــل فــيه قبل كونه، إذ ثبت أنه كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه... فعلمــه بذاتــه مســتلزم بعلمه بجميع الأشياء، إذ جميع الأشياء كامنة مندرجة كاندراج الشــجرة في النواة..."[١] فكمون الأشياء واندراجها في الذات الإلهية إذن هو دلالة على وجــود الموجودات في العلم الإلهي، وبمقتضى الأمر الإلهي يتحول وجود الموجودات من العلم الإلهي إلى العلم العيني أي عالم الشهادة، ذلك أن الذات قديمة، ولها الوحدانية الكاملة. "فالحق عين كل شيء، وهو واحد على تعدد الأشياء"[٢]، لذا ينتفي القول بتعدد الشخصيات في ذات الله لانفرادها بالوحدة، إنما هو تعدد الاعتبارات والنسب بين الذات والمجالي الوجودية الكثيرة التي ظهرت الذات فيها.

فــالواحد بهـــذا المعــنى ثابت لا يتغير في ذاته مهما صدرت عنــه الكثرة، وذلــك لاســتحالة التغــيّر في الجوهر، فليس لحــدوث الكثرة إذن أي أثــر في تغيير الــباري عـــزّ وجلّ. وقــد سبقه إلى هــذا المعنى البطليوسي[*] (ت ٥٢١هــ) بقوله "إنـــه كما أن الواحــد لا يتغير عــن الواحدانية بكثرة ما حــدث من الأعــداد عنـــه، ولــم يوجب ذلك تكثراً في ذاته ولا استحالة في جوهره، فكذلك حدوث العالم وكثرته لا

---

(١) الجيلي، مرآة العارفين، مخطوط، مكتبة الأزهر، (ضمن مجموعة)، ورقة ٩، ص أ.

(٢) الجيلي، سبب الأسباب (أو حقيقة اليقين)، ورقة ٦، ص.ص أ – ب.

(*) البطليوســي: عبد الله بن محمد بن السيد، من العلماء باللغة والأدب، ولد ونشأ في بطليوس فــي الأندلــس، وانــتقل إلى بلنسية فسكنها وتوفي بها. من كتبه "المسائل والأجوبة، خــ. الحدائق، مخطوط في أصول الدين"، (بغية الملتمس، ص ٣٢، Brok.: 1347, SI 7758 قلائد العقيان ١٩٣، ابن خلكان ٣٦٥/١، المغرب في حلى المغرب ٣٨٥/١).

توجـب تغـيـر الـباري تعـالى عن وحدته ولا تكثُّر في ذاته، تعالى الله عن صفات النقص"[١].

ولمـا كانـت مرتبة الواحدية كما يراها الجيلي تتضمن وجود الكثرة فيها قبل منشئها وظهورها، أي خروجها من العلم الإلهي إلى العلم العيني، فإن مرتبة الألوهية، وهـي من مراحل التنزّلات الإلهية للوجود المطلق، فإنها تتضمن وجود هذه الكثرة بعد منشـئها. فكان أن وُجد بالفعل ما كان متضمناً فيه بالقوة، لأن مرتبة الألوهية من حيث هـي مرتبة وجودية تنزّلت عن الذات، وفاضت على المراتب الوجودية، فهي تتضمن المعـنى الواضـح للكثرة المتميزة بعضها عن بعض، وهي تتضمن معنى الظهور، أي ظهـور الكـثرة التـي هي تجليات الأسماء والصفات وتعيناتها في الوجود، وهي تبين صـرافة الـذات، وتعطـي الحقائق حقيقتها كاملة، فيقول فيها: "ومرتبة الألوهية وهي عـبارة عن معنى الظهور الصِّرف، ذلك هو إعطاء الحقائق حقها من الوجود. في هذه الحضـرة يتعيـن الكثرة، فليس كل من المظاهر عين الثاني كما في الواحدية، بل كل شيء فيها مميز عن الآخر تميزاً كلياً، ومن هنا سُمّيت منشأ الكثرة الوجودية، وحضرة التعينات الإلهية، وحضرة جمع الجمع، ومجلى الأسماء والصفات، والحضرة الأكملية، ومرتـبة المراتـب"[٢]. ويـزيد على ذلك أهمية دور الألوهية، فيجعلها مرتبة جامعة للحقـائق الوجوديـة جميعها. فلا يخرج عنها حكم من أحكامها ولا مرتبة من مراتبها، فلهـا الشمول والحيطة لما للألوهية من الهيمنة على سائر المراتب كالأحدية والواحدية وغـيرها. ومن هنا كان تجلي الألوهية التي أشار إليها بقوله: "إن جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها تسمى الألوهية، وأعني بحقائق الوجود أحكام المظاهر مع الظاهر فـيها، أعنـي الحـق والخلق... والله إسم لهذه المرتبة، ولا يكون ذلك إلاّ لذات واجب الوجـود... والألوهية أفضل مظاهر الذات لنفسها ولغيرها، ومن ثمَّ مُنع أهل الله تجلي الأحدية ولم يُمنعوا تجلي الألوهية..."[٣].

---

(١) البطليوسي (ابن السيد)، كتاب الحدائق، مخطوط، ص ٣٧.

(٢) الجيلي، مراتب الوجود، ص ١٥.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (صبيح)، ص ٢٣.

فالألوهية إذن على هذه الحالة هي أعلى مظاهر الذات، ولكل من الحق والخلق فيها ظهور، فظهور الحق في الألوهية يكون في أعلى مرتبة، أما ظهور الخلق فهو على حسب ما يستحقه الخلق من تنوعاته وتغيراته وانعدامه ووجوده، لذلك فإن للألوهية وجهين. ظاهر وباطن، فظاهرها هو الخلق وباطنها هو الحق، وهذا ما أشار إليه في الصورة التشبيهية للثلجية والماء بحيث يمثل كل منها وجهاً من وجوه حقيقة الألوهية فيقول:

وما الخلق في التمثال إلاّ كثلجة وأنت بها الماءُ الذي هو نابع[1]

فالصورة التشبيهية للثلجية إذن إشارة إلى ظاهر الحق وهو الخلق، والماء باطن فيه، فالثلج هو غير الماء في ظاهره وعين الماء في حقيقته[2]. وهكذا فإن الألوهية تجمع في ذاتها الأحكام الحقية والخلقية على حدٍ سواء، خلافاً لغيرها من المراتب التي تقتصر على وجه واحد منها فقط كالرحمانية، فهي تقوم على الجانب الحقي فقط "فالرحمانية إسم لجميع المراتب الحقيّة، ليس للمراتب الخلقية فيها اشتراك، فهي أخصّ من الألوهية لانفرادها بما ينفرد به الحق سبحانه وتعالى، والألوهية تجمع الأحكام الحقية والخلقية، فكان العموم للألوهية والخصوص للرحمانية، فالرحمانية أعزّ من الألوهية لأنها عبارة عن ظهور الذات في المراتب العلية وتقدُّسِها عن المراتب الدنيّة، ليس للذات في مظاهرها مظهر مختص بالمراتب العلية بحكم الجمع إلا المرتبة الرحمانية. فنسبة المرتبة الرحمانية إلى الألوهية نسبة السكرنبات إلى القصب.."[3].

ويكمن سرّ الألوهية فيما يراه الجيلي في كل فرد من أفراد الموجودات، وذلك لما يتضمنه كل فرد من أسرار الألوهية بحيث تكون الموجودات جميعها مرائي متقابلة بعضها لبعض، فتتشابه الموجودات المندرجة فيها باعتبارها تعينات متساوية في وجودها في الألوهية وذلك بسريان هذا السر فيها فيقول: "وللألوهية سرّ وهو أن كل فرد من الأشياء التي يطلق عليها إسم الشبيه، قديماً كان أو مُحدثاً، معدوماً كان أو

---

(1) الجيلي، النوادر العينية، بيت ١٦٤.

(2) عفيفي (أبو العلا)، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، ص.ص ٢٨ – ٢٩.

(3) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٢٧ – ٢٨.

موجوداً، فهو يحوي بذاته جميع بقية أفراد الأشياء الداخلية تحت هيمنة الألوهية. فمثل الموجـودات كمـثل مرائـي مـتقابلات يوجد جميعها في كل واحد منها، فإن قلت أن المرائي المتقابلات قد وُجد فيها ما وُجد في الأخرى... ساغ بهذا الاعتبار أن تقول: ما حوى كل فرد من أفراد الوجود إلاّ ما استحقه ذاته لا زائداً على ذلك، وإن قلت باعتبار وجـود الجمـيع فـي المرائـي في كل واحدة أنّ كل فرد من أفراد الوجود فيه جميع الموجودات جاز لك ذلك"[١].

وجملـة القـول، فإن ما يراه الجيلي أن الألوهية تكمن فيها الموجودات، فهي مرتكز تَعيُّن الكثرة، وقد قال فيها على لسان الألـوهية:

كل ما في الوجود غيـري فمنّي ... هو ذاتي نوعّته باختيـاري...
كـل ما في عوالمي مـن جماد ... ونبـات وذات روح مُعـاري
صـورٌ لـي تعرضت، وإذا ما ... أزلتها لا أزول وهي جواري...
فألوهيتي لذاتـي أصـل ... بـل هو الفرع فاعلمي شعاري.
وعليـه مؤصـل كل فـرع ... هو أصل لباطنـي وظِهاري...
وإذا مـا بـدا تجليـت فيـه ... وإذا ما أزيل فهـو خمـاري
فهـو تدريـه ولا تـراه وإنما ... قـد تراني ولَـم تكُ داري[٢].

وقد يذهب الجيلي إلى أبعد من ذلك فيرى بأن مرتبة الألوهية على ما هي عليه مـن الوسع فإنها محل للكثرة لجمعها حقائق الوجود بوجهيها في ذاتها، فيراها مرادفة لمعـنى الوسـع الإلهي الذي يسع الكثرة الوجودية، فيتضمن الموجودات بعد تعينها في عـالم الشهادة، "فالله هو الجامع، وإلى ذلك الإشارة بقوله: "إن أرضي واسعة" فالأرض هـنا مرتـبة الألوهـية، لأنها إنما يظهر بتنزّل الذات من سماء الصّرافة إليها، فتبرز الحقـائق الإلهـية على ما هي عليه في البطون والظهور..."[٣]. وهذا الحكم الذي يراه الجيلي لمرتبة الألوهية يقتضي جميع الأضداد فيها كالواحدية، لأن الوجود بكماله يدخل

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٢٦، (صبيح)، ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٤٨.

(٣) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ١٩، ص ب، ورقة ٢٠، ص أ.

فيه المحسوس والمعقول، والموهوم، والخيال، والأول والآخر، والظاهر والباطن، والقول والفعل، والصورة والمعنى، فكل هذه الصور هي صور جماله اقتضتها أحكام رتبته حين تجلى لها، فيقول مخاطباً:

ولكنّها أحكام رتبتك اقتضت ألوهية للضدّ فيها التجامع

تجمعت الأضداد في واحد البَها وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع[1]

وعلى هذا فإن من أسماء الله ما يتضمن الإشارة إلى هذا التكثر والتعدد في الموجودات وأثرها في بسط هذه الكثرة، وإخراجها من العلم إلى الشهادة، فاسمه "الباعث" واسمه "المبدئ" واسمه "الجامع" تتضمن الإشارة إلى ذلك، ففي إسمه الباعث يقول: "إسمه الباعث هو الذي يبسط هذه الكثرة الوجودية من الوحدة الذاتية... فلولا إنبعاث التكثير في الوحدة لما تغيرت النسب، بل ولا ظهر شيء من الأسماء والصفات، ولا من النسب والإضافات لأن الوحدة منافية لجميع ذلك"[2].

ولا ينسى الجيلي إبراز دور الإرادة الإلهية وأثرها في إيجاد الكثرة الوجودية، فالكثرة كما يراها لم تصبح في حكم الوجود الفعلي، ولم تنتقل من الوجود الكامن في الذات الإلهية إلاّ بفعل الإرادة التي شاءت إيجاد العالم وإخراجه من كنزيته المخفية التي عبّر عنها الجيلي بالياقوتة البيضاء، وهي الأصل الذي يبطن فيه الوجود قبل ظهوره، حيث أشار إلى ذلك بأن الله تعالى كان قبل أن يخلق الخلق في نفسه، وكانت الموجودات مستهلكة فيه، ولم يكن له ظهور في شيء من الوجود، تلك هي الكنزية التي شاء الحق أن يخرجها ليعرف ذاته بها، فكان هذا أصل الوجود جميعه، لذا فإن المراتب المتعددة للذات الإلهية كالواحدية والألوهية والرحمانية وما ترتب عليها من ظهور الكثرة الوجودية وظهور العالم كانت بفعل الإرادة الإلهية التي أرادت ذلك، مع بقاء الواحد في نفسه من غير تعدد، وكذلك الصفات والأسماء مهما تعددت فهي عين الذات، فالمخلوقات جميعها إنما صدرت عن خالق واحد، وهي ليست سوى مظاهر مختلفة لإرادة واحدة هي إرادة الحق الذي من صفاته الخلق، وليس التعدد والتكثر بهذا

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٦٢.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٣، ص ب.

المعنى سوى أمر اعتباري فقط، إذ أن الواحدية هي مصدر ذلك التكثر لا الأحدية، لأن الأحديـــة لا تقبل التكثر[1] حيث أشار الجيلي إلى ذلك بقوله: "فباعتبار الأحدية لا تكثر، وباعتبار التكثّر لا أحدية وباعتبار الذات تكثّر في أحدية واحدية"[2].

وجملـــة القـــول أن الجيلي ينفي التعدد والكثرة في الكون، ويردها إلى الوحدة الـــتامة، ويـــرى أن التعدد في مظاهر الوجود هو تعدد قائم في نفس المعدودات فقط، ولـــيس لـــه وجـــود حقيقي في نفسه بل يعزو هذا الوجود إلى الوهم، والخيال هو الذي يرسم صورة هذا التعدد، ولكنه في حقيقة أمره وجود واحد لا تعدد فيه، ولا تجزؤ، ولا انقسام، ولا تبعيض في الذات، بل هي واحدة، وقد سرى ظهورها في الموجودات، كما ظهـــر كمالهـــا فـــي كـــل جزء من أجزاء الموجودات، وذلك بمقتضى المشيئة الإلهية ورحمة لها. فالله بهذا الاعتبار واحد العدد، أحديّ الذات، لا يخالطه كثرة، ولا يمازجه شـــيء، لذلـــك لـــم يوجِد الأعيان لذاته لأنه غني عن العالمين وإنما أوجد الموجودات جميعها لذاتها لا له، فوُجدت على ما هي عليه من الأحوال والأزمان، وهي واحدة فيما وُجدت عليه جميعها لقوله تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾[3]"[4].

وقـــد كشـــف الجيلي عن حقيقة أمر هذه الوحدة ونفي الكثرة والتعدد عنها، أن معرفته بها معرفة ذوقية شهودية حصلت له في حال تجلي الحق له فقال: "والكثرة في نفـــس المعـــدودات، وهـــذا الأمر قد حصل لنا في وقت لم يختل علينا فيه شيء، فكان الأمر في الكثرة واحداً عندما غاب ولا زال، وهكذا يشهده كل من ذاق هذا"[5].

- صلـــة الله بالعالم عنـــد الجيلـــي:

إن مـــا ذهب إليه الجيلي من القول بالتنزلات والتجليات ومراتبها الوجودية له أثـــره فـــي إظهـــار نظام العالم، فهو يهدف من ذلك إلى إظهار العلاقة القائمة بين الله

---

(١) Izutsu: The Concept Reality of Existence, Tokyo, 1971, P. 30.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٣، ص أ.

(٣) سورة القمر، الآية: ٥٠ ك.

(٤) الجيلي، شرح رسالة الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ١٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢.

والعـــالم وصلته به، ويرى أن إعطاء الموجودات مراتب وجودية هو أمر اعتباري فقط وذلـــك كـــي ينتظم الوجود بتسلسلها وترتيبها، وهو في الواقع يهدف من وراء ذلك إلى تنظـــيم العلاقة بين الحق والخلق، حيث أن النظام الكوني يقوم على الانسجام والتناسق بين الحق والخلق، أو بين الله والعالم. ولكن ما طبيعة هذه العلاقة القائمة في الوجود؟

إن العلاقة القائمة بين الله والعالم كما يحددها الجيلي هي علاقة إيجاد ورحمة. إذ أن مـــن خصـــائص المرتبة الرحمانية الرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية والخلقية على حد سواء، فكان بذلك أن رحِمَ الله الموجودات فأوجدها من وجود علمي إلى وجود عينـــي في عالم الشهادة، فكانت الرحمة بذلك عامة في الخلق من الحق، "فإنه بظهوره فـــي المراتـــب الحقـــية ظهـــرت المراتـــب الخلقية، فصارت الرحمة عامة في جميع الموجـــودات مـــن الحضرة الرحمانية، فأول رحمة رحم الله بها الموجودات أنه أوجد العـــالـــم من نفسه، قـــال تعالى: ﴿**وسخر لكـــم ما في السماوات ومـــا في الأرض جمـــيعاً منه**﴾[1]"[2] فكان الوجود بذلك رحمة من الله للموجودات جميعها لافتقارها في وجودهـــا إلـــى خالق مبدع يوجدها، فهي ممكنة الوجود، لا وجود لها بنفسها، بل بقوة خارجـــة عنها، فهي اذن موجودة بالقوة في العلم الإلهي. وهذه الموجودات هي مجموع العالم. فالعالم بأسره إذن مفتقر في إيجاده إلى قوة توجده وهي الله.

كذلـــك يرى الجيلي أن الهدف من هذا الخلق هو النظام المحكم في الكون، أي تنظـــيم العلاقة بين الحق والخلق، فهو وإن كان قد خلق الخلق ليُعرف، فقد جعله كاملاً لظهوره فيه، وذاته تعالى كاملة لا نقص فيها، فيقول: "الحمد لله الذي أحب وجود العالم لمعرفته، وخلق الموجودات على أكمل نظام بحكمته، فجعل كل شيء كاملاً راجعاً إلى صـــفته، لظهوره في كل موجود على حسب ما اقتضاه ذلك الموجود بقابليته، فالظاهر واحـــد، والظهـــور مختلف لوسع المظهر وضيقه، ولطفه وكثافته، وكل مظهر له محتد ظهـــوري مـــن ذات الحـــق أو نعته، وذلك المحتد عبارة عن معنى من معاني كمالات الواجـــب بذاتـــه وصـــفته، فـــالموجودات منتظمة المعاني على حسب مقتضى أسمائه

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ١٣ ك.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٢.

وصـــفاته التـــي بحسبها يكون توجيه إرادته وقدرته في الظهور الوجودي عند التكوين بكلمته..."[1].

ولمـــا كان الله مصدر كل وجود، فالكل مفتقر إليه، ومنه يُستمد كل وجود، فهو الظاهـــر في كل موجود، ويتعلق به أمر كل معفول لأنه هو الفاعل على الحقيقة فيقول: "إن كل متعلَق إسم فاعل بشيء لا يتعلق إلاّ عن افتقار إليه لظهور آثاره فيه كالأسماء، وكـــل مـــتعلق به إسم مفعول فلا يتعلق به من حيث فقره إليه، إنه لا بقاء له في عينه دونه إذ به يكون ومنه يُستمدّ، كما أن الفاعل يحتاج إلى المفعول لبقاء حكمه عليه، فإنه دونه لا يتعين فعلاً ولا تقديراً، والأسماء كالإمكان والنّسَب في الفاعل. والمفعول كالآن للفـــاعل المحسوس والقوى التي فيه لإدراك الأمور لا بد منها، فرتب العالم ترتيباً عقلياً حكـــيماً إرادياً، ولو أراد أشياء لشاء، ولكن لا يشاء إلاّ ما وقع، ولا تبديل لكلمات الله، ولا تـــبديل لخلـــق الله إلا مـــن الله لا مـــن العالم. وما كل ممكن واقع، ولذلك لا يثبت الإمكان مطلقاً من غير تقييد، ويثبت الواجب والمحال، فما ثمَّ إلاّ هذا"[2].

وتشـــمل هذه المعرفة كما يرى الجيلي كل ما هو معقول بين السماء والأرض، وما هو محسوس ذو جسم طبيعي، لأنها متعلقة بالأمر الإلهي حيث يقول: "ويدبّر الأمر مـــن الســـماء إلى الأرض مما يتعلق بالعالم من حيث ما هو معقول إلى الأرض، وما يـــتعلق بالعالم من حيث ما هو محسوس ذو جسم طبيعي، وعنصري، وينفرع ما يتعلق بالعـــالم المحســـوس الطبيعـــي العنصري من حيث عينه، ولا يتناهى، ولا تحصى هذه التعلقات والتفريعات"[3].

هكـــذا اقتضـــت المعـــرفة أن تكشـــف الذات الإلهية بهذا المعنى عن الكنزية المخفـــية، فمـــا انكشـــف لها سوى تجليات الحق عندما أراد معرفة نفسه، ولم تستطع الموجـــودات معرفـــته لعدم النسبة بينها وبينه، فأوجد لذلك واسطة بينهما هي "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل" وبواسطتها تعرّف إلى الخلق، "فالله تعالى عندما أراد أن

---

(١) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٦.

(٢) الجيلي، أمهات المعارف، ورقة ٢ – ٣.

(٣) المصدر السابق، ورقة ١ –٢.

يظهر من تلك الكنزية المخفية، وأحب أن يخلق هذا العالم الكوني لمعرفته كما ورد في الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخفياً..." الحديث. وكانت الموجودات في ذلك التجلي الأزلي موجودة في علمه أعياناً ثابتة... والمحبة مُقتضية لظهوره حتى يعرفوه، فخلق من تلك المحبة حبيباً اختصه لتجليات ذاته، وخلق العالم من ذلك الحبيب لتصحّ النسبة بينه وبين العالم فيعرفوه بتلك النسبة"(١).

والعالم من حيث هو مجلى للحق فهو مخلوق على صورته، مرتبط به ارتباط خلق بحق من حيث هما وجهي الحقيقة الوجودية، لذا نرى الجيلي يرمز إلى هذه العلاقة القائمة بين الحق والخلق، وما تنطوي عليه من فعل لخلق والإيجاد والإبداع بأنها علاقة قائمة على حب المعرفة للذات فقال: "ألا ترى أن الحق سبحانه وتعالى لما أراد ظهوره من علمه بالعين خلق العالم وصوره على صورته في حضرة الأين. ثمّ تجلّى على العالم بأسمائه وصفاته، فعرفه كل ذي سمع وعين، فالمعرفة نتيجة التناكح المعنوي، أي دخول حكم الأسماء الإلهية والصفات الربانية في حقائق العالم، فكان العالم مخلوقاً منه كما خُلقت حواء من آدم. ومحمد ﷺ نتيجة التناكح الصوري الآدمي الحوائي، فآدم سرّ العالم، ومحمد ﷺ سر آدم.. وهي المعرفة التي خلق الله العالم لأجلها في الوجود"(٢).

ولا تقتصر العلاقة بين الله والعالم على الموجودات العاقلة فقط، فللّه صلة بكل ما وُجد من عالم معقول، وعالم محسوس، فالله هو مبدأ ظهور الحياة لكل الأحياء، إنما تتفاوت الموجودات في الحصول عليها. ورغم "أن حياة الله في الخلق واحدة تامة، لكنهم متفاوتون فيها، فمنهم من ظهرت الحياة فيها على صورتها التامة، وهو الإنسان الكامل، فإنه موجود لنفسه وجوداً حقيقياً لا مجازياً ولا إضافياً قربه، فهو الحيّ التام الحياة"(٣) على حين أن ظهور الحياة في باقي الموجودات غير تام، فيكون وجودها لغيرها لا لنفسها كالنبات وغيره ومنهم من ظهرت الحياة فيه على صورة غير تامة

---

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٤، ص ب.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٧.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٥٢.

كالإنسان الحيوان والملك والجن "فما في الوجود إلا من هو حي بحياة تامة، لأن الحياة الــتامة عين واحدة لا سبيل إلى نقص فيها ولا انقسام لاستحالة تجزئ الجوهر الفرد(*)، فالحــياة جوهــر فرد موجود بكماله لنفسه في كل شيء، فشيئية الشيء هي حياته وهو حياة الله التي قامت الأشياء بها"(١).

فالحــياة الوجودية إذن ناشئة عن سريان الحقيقة الإلهية في جميع الموجودات، فهي تقوم بها لأنها حياة قديمة غير محدثة بخلاف الحياة الوجودية إذ "أن حياتها محدثة بالنســبة إلــيها، قديمة بالنسبة إلى الله لأنها حياته، وحياته صفته، وصفته ملحقة به"(٢) لذلــك ينفي الجيلي الوجود الجزئي، ويثبت الوجود الكلي وهو الله فيقول: "ومتى أردت أن تتعقل ذلك فانظر إلى حياتك وتقييدها بك، فإنك لا تجد إلاّ روحاً مختصاً بك، وذلك هو الروح المحدث، ومتى رفعت النظر عن حياتك من حيث اختصاصها بك وذقت من حيــث الشــهود أن كــل حيّ في حياته كما أنت، وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجــودات، علمت أنها الحياة الحق، الله، التي قام بها العالم، وتلك هي الحياة القديمة الإلهــية.."(٣) وكل ذلك لا يتم إلاّ بإرادة وتقدير من الله حيث يرى أن إبراز الخلق من عــالم الغيــب إلــى عالم الشهادة مرتهن بأمر الله، فهو الذي يعطي الحقائق حقها من الوجــود أو يمسك عليها ذلك الوجود، "فالحق سبحانه وتعالى في إبرازه لخلقه من عالم الغيــب إلــى عالم الشهادة يُريد أولاً، ثم تبرزه القدرة، فالإرادة مقابلة للحركة الإرادية التــي فــي نفس المتكلم، والقدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من الصدر إلى الشّفة

(*) الجوهــر ذات قابلة للاتصال غير قابلة للافتراق. ولهذا كان الجوهر نهاية أمر الأجسام في الافــتراق والهــلاك. فهلاك المركب انبساطه وتحليل أجزائه حتى يصير كل جوهر مفرداً. والجوهــر قبل التركيب يسمى الجوهر الفرد، وبعد التركيب الجوهر المركب. وبعد انحلال التركيب وهو انبساطه سمي الجوهر البسيط والجزء الذي لا يتجزئ، ولا يصح ذكر الجزء بغير اعتبار الكل، وبعد الانحلال فالكل معتبر وهو المركب الذي قد انحل، (مراتب الوجود، ص ٢٨).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٢.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص.ص ٥١ – ٥٢.

لإبرازها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، وتكوين المخلوق مقابل لتركيب الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم، فسبحان من جعل الإنسان نسخة له كاملة"[١]. وعليه، فـإن الحـياة الإلهية هي أصل الوجود، "إذ أنها عبارة عن الوجود الساري المطلق في جميع الموجودات التي بها صحّ ظهور الحق والخلق"[٢].

كذلـك فـإن الهويّة الإلهية لها السريان في كل ما تجلى فيه الحق من الصور الجسـمانية والروحانـية والعقلـية، فينتج عن ذلك أن كل ما يتجلى للعبد من الصور المذكـورة يقول أنا الله، فهوية الحق سارية فيه لأن لها السريان في جميع الموجودات وأن للحق في كل موجود وجهاً خاصاً منه، كما يتمثل ذلك في الخطاب والنداء لموسى مـن الشـجرة. بل إن له الظهور في كل ذرة من ذرات الوجود، وسرّ ذلك أنه تعالى خلق العالم من نفسه، وهو لا يتجزأ، فكل شيء من العالم هو بكماله، وإسم الخلقية على ذلك الشيء بحكم العارية لا الأوصاف الإلهية هي لتي تكون بحكم العارية على العبد[٣] وأشار إلى ذلك بقوله:

أعارتـــه طرفــاً رآها بـــه فكـان البصيـــر لها طرفها[٤]

فالعارية في الأشياء ليست إلا نسبة الوجود الخلقي إليها، وأن الوجود الحقي لها أصل. فأعــار الحــق حقائقه إسم الخلقية لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد، فكان بذلك هيولى العالم[٥].

فالسريان الإلهي إذن هو الأصل في إيجاد الموجودات جميعها، ولولاه لما كان للعـالم وجـود بحال من الأحوال، فالعلاقة قائمة بفعل هذا السريان لشدة ارتباط الخلق بالحق "وكل شيء من الموجودات إنما هو موجود بوجود الحق سبحانه وتعالى، وحياته بحـياة الحق تعالى، فحركة الأشياء إنما هي بوجود الحق تعالى وهذا سرّ قوله ﴿وهـو

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، ص ٥٩.

(٢) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٦، ص ب.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٢.

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1] لأن معيّة الحق لازمة لوجودنا لأنها عين وجودنا، وعند المحققيـن أن معية الحق للخلق بالذات، وعند الشرعيين أن معيته بالعلم... وإذا عرفت ذلك عرفت سريان وجود الحق تعالى في الأشياء..."[2].

والعلاقة بين الحق والخلق لا تقتصر فقط على الخلق والإيجاد بل يرى الجيلي أن للإنسان علاقة خاصة مع الحق لتحققه بالصفات الكمالية الإلهية أيضاً، وهي علاقة تقـوم على المشاركة لأنه "خلق آدم على صورته"[3]، فالخلق إذن صورة الحق، بل هو مرآة ينعكس عليها وجوده، إذ أن الحق مرآة الخلق، والخلق بدورهم مرآة للحق، ولذلك جعله الجيلي مقابلاً للحق في كل صفة من صفاته، فيقول: "إن الإنسان لما كان مخلوقاً مـن ذات الله تعالى كان حقيقة الكمالات من حيث الذات والمرتبة على وجه الأصالة لا علـى سبيل التبعية والتربّع، فهو يقابل الذات بذاته والهوية بهويته، والواحدية بواحديته، ويقابل الألوهية بما هو عليه من جميع صفات الكمالات الذاتية، ويقابل الأسماء النفسية بحـياة، وعلماً بعلم، وقدرة بقدرة... كل ذلك على سبيل الملك والمرتبة الذاتية لا بنسبة إضافية ولا باعتبارات حكمية، بل أمر وجودي لما هو عليه الحقيقة الوجودية"[4] فيكون الإنسان والحالة هذه أقرب المخلوقات إلى الله لتحققه بالصفات الكمالية حتى ليَصُحَّ فيه القـول "إنـه انعكاس صورته على مرآة الوجود" حيث يتحقق بالقرب فيكون في أقرب مـنزلة بين الذات والصفات. ويطلعنا الجيلي على درجات القرب التي يتحقق بها العبد فـي كشـف صوفي تحقق به هو في وصفه للحضرة المفاوضية وهي من الحضرات القدسـية فيقول: "حضرة المفاوضية فيها يقال للعبد أنت منا بمنزلة الذات من الصفات، ويقـول للعـبد، أنت مني بمنزلة الروح من الجسد.. بل بمنزلة النور من العين... بل بمنزلة الجسد من الروح والعين من نور الباصرة.. بل بمنزلتي منك.. أنت مني بما أنا منك"[5].

---

(1) سورة الحديد، الآية: ٤ م.

(2) الجيلي، لوامع البرق، ورقة ٢٢، ص أ.

(3) الحديث: سبق تخريجه.

(4) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٥٨، ص ب.

(5) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٠، ص ب.

ولكـن ما مصير العالم لو احتجب الحق ورفع رحمته عن العالم؟ وما الحكمة من بقاء الرحمة تظلل الوجود بأجمعه؟

يجيبنا الجيلي على هذه التساؤلات بقوله: "إن الخلق موجود بوجود الحق، وإلاّ فلـو احتجـب الحق عن العالم لكان فيه فناؤه الحكمي دفعة واحدة، لكن الحكمة شاءت عـدم الفـناء، فكان عدم الاحتجاب لطف بالعالم ورحمة به"[1]. وعليه يمكننا القول أن العـالم بما فيه، ليس له وجود إلاّ بنظر الحق إليه وعنايته به، فهو حجابه، والعالم قائم بـه وهو في عالم الذّرّ، كذلك بعدّ الخلق لا وجود له إلاّ بنظر الله تعالى إليه ورحمته، لذا "فلو رفع نظره عن العالم لفني بأجمعه..."[2] إذن فعدم احتجابه من هذا الوجه لطف بالعـالم ورحمة به. ويرى من وجه آخر أن احتجابه عن العالم هو سبب ظهور العالم وذلـك اسـتناداً للحديـث الشـريف "أن لله سبعين ألف حجاب من نور "وهي الأسماء الثبوتية"، وظلمة وهي"الأسماء السلبية "لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه"[3] وهي أنوار التـنزيه الذاتي، كل ما أدركه بصره، فمن هذا الوجه احتجابه عن العالم لطف ورحمة. فشـدة ظهوره بالأسماء سبب بطونه بالذات"[4]. ولما كانت الكثرة الوجودية تعبيراً عن تجلـيات الأسماء والصفات الإلهية، فاحتجابه عن هذه الكثرة فيه إفناء للعالم لأن الكثرة مـردها إلـى الوحدة ولذلك يرى أن "شدّة ظهور الحق إنما هو تعيّنه بالكثرات، وذلك عيـن خفاء الوحدة، فلو احتجب عن العالم بهذا الوجه لفني العالم لأنه عين الكثرة، ولو لـم يحتجـب من حيث الوحدة بالكثرة لنفي العالم أيضاً فالوحدة حجاب الكثرة والكثرة حجاب الوحدة"[5].

وهكـذا ينتهي الجيلي إلى ما انتهى إليه غيره من أصحاب وحدة الوجود بإثبات الوحـدة بين الحق والخلق، وأن العلاقة بينهما هي علاقة خلق وإيجاد من تلك الياقوتة

---

(١) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص.ص ٤٣ – ٤٤.

(٢) الجيلي، الكهف والرقيم، ورقة ١٠، ص ب.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

(٤) الجيلي، شرح الإسفار، ص ٤٤.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٥.

البيضـــاء(*) التـــي هي أصل الوجود، حيث كان الحق قبل أن يخلق الخلق في ياقوتته البيضاء[1]. وأن هذه العلاقة قائمة على المحبة للسريان الإلهي في الموجودات حيث أن الــرحمة هـــي العامل الأساسي لهذا الوجود، وأن العالم ليس له وجود حقيقي إنما هو وجود متوهم يرسمه الخيال فقط[2] وهو بحكم العارية لأن الموجودات ليست إلا تجليات الأســماء والصــفات التـــي تشكل وجود العالم المتكثر ولكنها جميعها تعود إلى المبدأ الواحــد "الله" الحـــق الذي أوجد كل شيء. فإذا كان هذا هو شأن الخلق، فما مصدره؟ وهل يقول الجيلي بالخلق من العدم أم بواسطة؟

- قضية الخلق: هل هي من العـــدم أم بواسطـــة؟

تحـــتل هـــذه القضـــية ركناً هاماً في مذهب الجيلي، بالرغم مما هي عليه من خـــلاف بينه وبين غيره من أصحاب نظرية وحدة الوجود، ممن قالوا بالفيض وأنكروا الخلـــق، إذ أن أصل النظرية عندهم بلا جدال هو الانبثاق أو الصدور أو الفيض، وهذا جمـــيعه ينفـــي فكرة الخلق من عدم، فإذا كان هذا واقع الحال لدى هؤلاء، فإن الجيلي بـــدوره لـــم يُنكر فكرة الخلق بالطريقة التي ارتآها أصحاب هذه النظرية حيث قال هو بالتـــنزّلات والتجليات، وكيفية إيجاد الخلق عن الحق بهذه الطريقة، إلاّ أن ما ينفرد به الجيلـــي عـــن الآخرين هو قوله "بالخلق من العدم" إذ أنه يرى أن المصدر الذي صدر عـــنه التنزّل والتجلي من بعده هو "العدم" فينتفي بذلك أي وجود سابق للموجودات، فلا وجود لها إلاّ من "العدم المحض" وذلك بالقدرة الإلهية التي رتبت قضية الخلق وأوجدته علـــى الصورة التي أرادتها. وبالشكل الذي اختارته، وفي هذا إقرار من الجيلي بالقدرة الإلهـــية علـــى الخلق والإبداع وإبراز الموجودات على النحو الذي وُجدت عليه، وذلك بقـــوة ذاتية محركة لذاتها بذاتها في ذاتها لإخراج الكنز المخفي دون وساطة أي شيء خارج عنها، بل هي قوة ذاتية كامنة في الذات الإلهية، وهذه لا تكون إلا لله وحده. فهو

(*) تُعرف الياقوتة البيضاء بحقيقة الحقائق، وقد ورد الحديث عنها أن الحق سبحانه وتعالى كان قبل أن يخلق الخلق في ياقوتته البيضاء التي ذابت وصارت ماء لشدة عظمته وظهوره فيها.

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٦٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٢.

مصـــدر الوجود، ومُنشئ الأكوان، فليس من المحال إذن أن يخلق ما يشاء، ويبرز من العـــدم إلـــى الوجـــود ما ليس له وجود من قبل، إذ أنه من شأن القوة الذاتية أن تبرز المعلومات من علمه الغيبي إلى علمه العيني الشهادي، فيكون الإيجاد والحالة هذه على المقتضـــى العلمي الحكمي. فالعالم العيني ليس إلاّ مجلى هذه المعلومات وإبراز أعيانها الموجـــودة فـــي العدم، لأنه تعالى قد علمها موجودة في علمه من عدم. ويحدد الجيلي مفهوم هذه القدرة الذاتية الموجدة للموجودات من العدم فيقول فيها: "القدرة قوة ذاتية لا تكـــون إلاّ لله، وشـــأنها إبراز المعلومات إلى العالم العيني على المقتضى العلمي، فهو مجلى تجلّي أي مُظهر أعيان معلوماته الموجودة من العدم لأنه يعلمها موجودة من عدم فـــي علمـــه، فـــالقدرة هي القوة البارزة للموجودات من العدم، وهي صفة نفسية، بها ظهـــرت الربوبية، وهي أعني القدرة عين هذه القدرة الموجودة فينا، فنسبتها إلينا تسمى قـــدرة حادثة، ونسبتها إلى الله تعالى تسمى قدرة قديمة، والقدرة في نسبتها إلينا عاجزة عن الاختراعات، وهي بعينها في نسبتها إلى الله تخترع الأشياء وتبرزها من كتم العدم إلى شهود الوجود"[1].

وقـــد أوضح أحد شراحه معقبا على قوله بالخلق من العدم مستندا إلى قوله ﷺ "كان الله ولا شئ معه" "فكل شي ممحوّ بنور ذاته، لهذا فقد صحّ ما قاله المحقق الغوث سيدي عبد الكريم الجيلي "من أن القدرة إيجاد المعدوم عينا وعلماً". لأنه رضى الله عنه فســـرّ القـــدرة بأنهـــا قوة ذاتية لا تكون إلا لله، والقوة الذاتية لا تدخل تحت قوة العلم، ويشهد على ذلك قوله تعالى: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكـــوراً﴾[2] فلـــو كـــان معلوماً لكان مذكوراً، فحكم الذات بمقتضى الإطلاق سابق لرتبـــته على التعين العلمي والعيني، حيث أن له القبلية في ذاته علماً وعيناً كما قال الله تعالى ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾[3] وقبليته تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالوجود مـــن عـــدم علماً وعيناً، فوجود المخلوقات على هذا من "عدم محض" إلى علم لا سبيل

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٥٧.

(٢) سورة الإنسان، الآية: ١ م.

(٣) سورة الروم، الآية: ٤ ك.

إلـــى غير هذا... وقد جعل الجيلي وجود الحق أصلاً ووجود الخلق فرعاً، والأمر من حيــث الوجود كذلك، وأما من جهة العدم فالأصالة للخلق لا للحق، والذات الغنية عن العالميــن لا تمييز بالنسبة إليها لعدم وجود أو لوجود على عدم قال الله تعالى ﴿يمحوا الله مــا يشــاء ويثبــت وعنده أم الكتاب﴾[١]، وعلى ذلك فهو تعالى يعلم نفسه من حيــث أن نفســه أم الكتاب الجامع للعلوم والوجود، فالوجود عين العدم، ومن عدمٍ هو عيــن الوجــود"[٢] ولما كان الحق يتميز عن الخلق بقدرته على إيجاد الخلق من العدم، فــإن الجيلـــي يعرض لهذه القدرة الكامنة فيه من حيث هي صفة نفسية لا صفة فعلية، لأن صــفاته النفســية عين ذاته، بها ظهرت مراتبه فكان بذلك ظهور مرتبة الربوبية، فــيقول منبهاً على أهميته "فافهم ذلك فإنه سرٌّ جليل لا يصلح كشفه إلا للذاتيين من أهل الله تعالى"[٣].

و يخــتلف الجيلي في مفهومه لفكرة الخلق من العدم عن أبن عربي الذي يرى أن الله أوجــد العـــالم مـــن وجود لا ندركه إلى وجود ندركه[٤]، وأن هذا القول لا سند عقلـــي يؤيـــده لما فيه من تعطيل القدرة الإلهية على الخلق إذ يقول : "وهذا الكلام وإن كـــان له مـــن العقـــل وجه يستند إليه على ضعف، فأنا أنزه ربي أن أُعجز قدرته عن اخـــتراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض"[٥] فيكون الأمر كما يـــراه الجيلي بأن القول بالخلق من العدم واجب بحق الله، لأنه على كل شيء قدير، فله القـــدرة علـــى الاختراع والتكوين، وربما كان هنا متأثراً بفكرة الحلاج عن الخلق من العدم، إذ يرى أن الله خلق من العدم صورة لنفسه، وجمّلها بأسمائه وصفاته، وهذه الصورة الإلهية هي آدم، به وفيه تجلّى الله[٦]. على حين نـــرى أن ابن سبعيـــن (ت ٦٦٩هـــ)

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٩ م.

(٢) البـــيطار (بهـــاء الدين)، تكملة النفحات الأقدسية، ط دمشق، ١٣٥٠هـــ/١٩٣١م، ص.ص ٤٥٣ – ٤٥٤.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٥٧.

(٤) البيطار (بهاء الدين)، المصدر السابق، ١٣٥٠هـــ/١٩٣١م، ص ١٨.

(٥) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٦) Nicholson, studies in islamic mysticism, p. 31. تـــرجمة نـــور الدين شريبة، مخطوط لم ينشر. (انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص ٨٥).

لا يمـــيل إلـــى القـــول بـــالعدم، وإنما يتصور الوجود فيضُ الموجودات عن الله فيضاً مستمراً لا ينقطع، لذا فهو يقول في تفسيره لوجود الموجودات بالفيض الإلهي المستمر ولا يقـــول بـــالخلق من العدم لأنه ينكر العدم، ولفظ الخلق عنده مرادف للفيض، ولكن كـــيف تترادف لفظة الخلق مع الفيض عنده إذ أن الذي يقول بالفيض ينتهي إلى القول بقـــدم العـــالم، والـــذي يقول بالخلق يعتبر أن العالم محدث، وهو في هذا يتفق مع ابن عربي في قوله أن الأشياء لم تخلق من العدم، وهو وجه الخلاف مع الجيلي الذي يثبت العدم ويقول بأن وجود الأشياء من العدم المحض(١)؟

ومـمـــا نلاحظه أن في قول الجيلي بالخلق من العدم فيه شيء من الخروج على مدرســـة ابن عربي، وربما كان هذا الخروج في الشكل دون المضمون، لأن الجيلي لم يحدد معنى العدم تحديداً دقيقاً، ولكنه ربط فكرة "الخلق" بكلمة "العدم" دون الوقوف عند المفهـــوم الخاص للعدم. ولعله قصد بذلك مرتبة وجودية تُردّ إليها فكرة الخلق. وربما كـــان تأويله للآيـــة الكريمة ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكـــوراً﴾(٢) بما يتفق وفكرته عن العدم فيقول: "اتفقت العلماء على أن "هل" في هذا الموضع بمعنى "قد" يعني قد أتى على الإنسان حين من الدهر، والدهر هو "الله" والحين "تجـــلٍ مـــن تجلـــياته" لم يكن شيئاً مذكوراً، فلا وجود له في ذلك التجلي، لا من حيث الوجـــود العينـــي ولا من حيث الوجود العلمي، لأنه لم يكن مذكوراً فلم يكن معلوماً"(٣) فيتضـــح لـــنا من موقف الجيلي هذا أنه يريد إظهار دور الإرادة والقدرة الإلهية، وعدم تعطيلهما في إيجاد الخلق، لذلك يعمد إلى التنزيه، فينزه الحق عن إلحاق أي ضعف به، بـــل يظهـــر مـــا فيه من قوة قائمة بنفسها مغايرة لقوة الخلق، فقال: "فأنا أنزه ربي أن أعجز قدرته عن اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض"(٤).

وقـــد ربط الجيلي بين وجود الموجودات وعلم الله بها، فعلمه لنفسه ولمخلوقاته علم واحد، فلا يوجد علم قديم للذات وعلم محدث للموجودات، إنما يعلم بعلم واحد. أما

---

(١) التفتازاني (أبو الوفا):عبد الحق بن سبعين، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ص ١٦٤.
(٢) سورة الإنسان، الآية: ١ م.
(٣) البرزنجي، مصدر سابق، ص ٦٠.
(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧.

مـــن حيث قِدَمه فعلمه لنفسه قديم، ومن حيث حدوث الموجودات فعلمه له محدث فقال في ذلك: "إن علم الحق سبحانه وتعالى لنفسه وعلمه لمخلوقاته علم واحد، فبنفس علمه بذاته يعلم مخلوقاته، لكنها غير قديمة بقدمه لأنه يعلم مخلوقاته بالحدوث، فهي في علمه محدثة الحكم في نفسها، مسبوقة بالعدم في عينها، وعلمه قديم غير مسبوق بالعدم"[١].

كذلك الأمر بالنسبة لوجود هذه المخلوقات بعد علمه بها، فإنها تخضع خضوعاً كلـياً للقدرة الإلهية في خروجها من العدم، وتمر في مراحل تطور كي يتحقق وجودها العينـــي بعـــد وجودها في العلم الإلهي، ولا يتم هذا الإيجاد بطريق الصدفة أو بحركة ذاتـــية، إنما بفعل القدرة الإلهية التي يحاول الجيلي إثبات فعلها نظراً لما لها من أثر في إيجـــاد المخلوقـــات. إذ أنه في كل المراحل التي تجتازها دلالة على عجزها واحتياجها إلى الإيجاد بفعل قوة خارجة عنها فيقول: "وقولنا حكم الوجود له قبل حكم الوجود لها، فإن القبلية هنا حكمية أصلية لا زمانية، لأنه سبحانه وتعالى له الوجود الأول لاستقلاله بنفســـه، والمخلوقات لها الوجود الثاني لاحتياجها إليه، فالمخلوقات معدومة في وجوده الأول، فهـــو سبحانه أوجدها من العدم المحض في علمه اختراعاً إلهياً، ثم أبرزها من العالم العلمي إلى العالم العيني بقدرته وإيجاده للمخلوقات إيجاداً من العدم إلى العلم إلى العيـــن، لا ســـبيل إلى غير هذا"[٢]. وحجته في ذلك أن العدم ليس أمراً زائداً على ذات المعـــدوم حتى يقوم به كما هو الحال بالنسبة لقيام الصفة بالموصوف، فهذه الفكرة إذن أســـبق مـــن الوجـــود العلمي والشهادي، وفي ذلك قوله: "ونظرنا في أنفسنا فوجدناها موجـــودة، فقلنا نحن كنا قبل هذا من جملة المعدومات، ونحن الآن متصفون بالوجود، فالوجود العدمي سابق على الوجود العلمي، سابق على الوجود الشهادي ومن هنا أثبت وجـــود العـــدم والخلق من العدم"[٣]. ولكن هل يتم ذلك في زمان محدد بالنسبة لعملية الخلق من العدم؟

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٣) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص.ص ٨ – ٩.

الواقع أن الجيلي ينفي القول بزمن محدد في عملية الخلق من العدم إذ لا يجوز في حقه تعالى التقيد بالزمان، ولا يتوقف وجود الموجودات على زمان معين وكذلك عدمها لا يتقيد بالزمان. لذلك فلا قبل ولا بعد إلاّ ثمّ قبلية حكمية وُجدت بموجب الألوهية الكاملة في نفسها: "ولا يقال يلزم من هذا جهله بها قبل إيجادها في علمه، إذ ما ثمّ زمان، وما ثمّ إلاّ قبلية حكمية أوجبتها الألوهية لعزتها بنفسها واستغنائها في أوصافها عن العالمين. فليس بين وجودها في علمه وبين عدمها الأصلي زمان فيقال أنه كان يجهلها قبل إيجادها في علمه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[١].

وقد أخبر الجيلي عن حقيقة هذا الأمر منبهاً إلى ما ينطوي عليه من سرّ إلهي تقوم عليه هذه الحقيقة الوجودية لا طاقة للفكر أن يحيط بها، بل هي علم ذوقي كشفي تحقق به. وقد صرّح بقوله: "فإن الكشف الإلهي أعطانا ذلك من نفسه، وما أوردناه في كتابنا إلاّ ليقع التنبيه عليه، نصيحة لله تعالى ولرسوله وللمؤمنين، ولا اعتراض على الإمام إذ هو مصيب في قوله على الحدّ الذي ذكرناه ولو كان مخطئاً على الحكم الذي بيّناه. وفوق كل ذي علم عليم، فإذا علمت هذا فاعلم أن القدرة الإلهية صفة بثبوتها انتفى عنه العجز بكل حال، وعلى كل وجه لا يلزم من قولنا "بثبوتها انتفى عنه العجز أن يقال "لو لم تثبت لثبت العجز، فإنها ثابتة، ولا يجوز في حقها تقدير عدم الثبوت فهي ثابتة أبداً، والنفي منتف أبداً"[٢].

خلاصة القول: إن تصور الجيلي للعدم مختلف عن تصور القائلين به من المذاهب الثنوية ومذاهب الكثرة، إذ أنهم يضعون فاصلاً بين الخالق والمخلوق، ولا يتصورون الوجود إلاّ وهو مسبوق بعدم حقيقي، في حين أن العدم في نظر الجيلي ليس إلاّ عدماً نسبياً، إذ العدم الحقيقي لا يمكن تصوره في ذاته، بل هو محض افتراض وحسب.

ثالثاً: الحدوث والقدم (الأعيان الثابتة):

لقد ترتب على مبحث الخلق من العدم لدى الجيلي مبحث آخر وهو مبحث الحدوث والقدم، وهل الموجودات قديمة أم محدثة؟ وقد دعا ذلك إلى تحديد معنى

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٨.
(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٨.

الحـــدوث ومعنى القدم وطبيعة كل منهما، وعلاقتهما بالذات الإلهية، وهل هي قديمة أم محدثـــة؟ وقـــد حـــدد مفهـــوم كل منهما بقوله: "القدم عبارة عن حكم الوجوب الذاتي، فـــالوجوب الذاتي هو الذي أظهر إسمه القديم للحق، لأن من كان وجوده واجباً بذاته لم يكـــن مســـبوقاً بـــالعدم، ومن كان غير مسبوق بالعدم لزم أن يكون قديماً بالحكم، وإلاّ فتعالى عن القدم، لأن القدم تطاول مرور الزمان على المسمى به تعالى الحق عن ذلك، فقِدَمـــه إنما هو الحكم اللازم للوجوب الذاتي، وإلاّ فليس بينه سبحانه وتعالى وبين خلقه زمـــانٌ ولا وقـــت جـــامـــع، بل تقدُّم حكم وجوده على وجود المخلوقات هو المسمى بالقِدَم"[1].

ولمـــا كان القِدم هو حكم الوجوب الذاتي، فإن الخلق لا قدم له في ذلك لأنه له حكـــم الإمكان في الوجود إذ ليس وجوده بذاته، بل بغيره. ومن كان هذا شأنه فوجوده آنـــيّ، وُجد في وقت معين، وينطبق عليه حال الفناء لاحتياجه إلى موجد يوجده، ومن هـــنا جـــاءت تسميته بالمحدث، وهو ما أشار إليه بقوله: "وطروّ المخلوق لافتقاره إلى موجـــد يوجده، هو المسمّى بالحدوث، ولو كان للحدوث معنى ثانٍ وهو: ظهور وجوده بعـــد أن لـــم يكن شيئاً مذكوراً، فإن الحدوث الشائع، اللازم في حق المخلوقات إنما هو افـــتقاره إلى موجد يوجده، فهذا الأمر هو الذي أوجب إسم الحدوث على المخلوق، فهو ولـــو كـــان موجوداً في علم الله فهو محدث في نَفْس ذلك الوجود، لأنه فيه مفتقر إلى موجد يوجده، فلا يصح على المخلوق إسم القديم ولو كان موجوداً في العلم الإلهي قبل بـــروزه، لأن من حكمه أن يكون موجوداً بغيره، فوجوده مرتب على وجود الحق وهذا معـــنى الحدوث"[2]. فالعالم على هذا النحو إذن لا علاقة له بالقدَم بأي وجه من الوجوه لما له من صفة الافتقار للحق، فالعالم كله منه تعالى، أوجده من ذاته عندما أراد إظهار كنزيـــته المخفية في ذاته، ويستند في إثبات ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وســخّر لكم ما في الســموات والأرض جميعاً منه**﴾[3] وهذا دلالة واضحة على أن العالم لم يكن ثم كان

---

(1) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٢.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٢.

(3) سورة الجاثية، الآية: ١٣ ك.

فهو محدث، إذن فهذا دليل على حدوث العالم وانعدام النسبة والمشاركة بينه وبين الحق في القدم، وبذلك يتحدد له هذا الأمر بتفرقته بين القدم والحدوث، وبين الله والعالم فيقول: "العالم غير الله، وصفات الله منزهة عن صفات العالم، فلا تشبه العالم ذاته بوجه من الوجوه، ولا بينه وبين العالم نسبة، لأنه القديم الواجب بذاته، والعالم محدث مفتقر إلى غيره لأنه موجود ما دام الحق ينظر إليه نظرة الغيّرية، فإذا رجع نظره عنه فني العالم بأسره... كذلك نقول من حيث الحقيقة، وإن شئت من حيث الذات، وإن شئت قلت من حيث الوحدانية، وعدم الانقسام، العالم كله هو الله لا غيره"(١). فتحديده لمعنى القدم والحدوث بهذا الشكل لا لَبْسَ فيه، بحيث لا تتعارض في حقه تعالى وحق العالم صفات القدم والحدوث، وقد أكد ذلك من خلال نظرته الشاملة للوجود بوجهيه الحقي والخلقي فقال محدداً ذلك: "إن الوجود كله بما اشتمل عليه من الموجودات لا يخلو: إما أن يكون قديماً أو يكون محدثاً. فالقديم هو الواجب الوجود لذاته أزلاً وأبداً، أو هو الله تعالى وأسماؤه وصفاته، والمحدث هو ما صار واجباً بعد أن كان جائزاً، وهو المعبّر عنه بما سوى الله، وبالعالم"(٢). وقد ظهرت له حقيقة هذا الأمر في حالة كشف ذوقي تجلّت له فيها الحقيقة دون نقص في إيمانه بحدوث العالم وعدم قِدَمه، وتفسيره لذلك الوجود تفسيراً ذوقياً فقال: "فإنه كما يُرى بأن للعالم وجود سابق في العلم الإلهي، وأن الحق أوجد الخلق من وجود عيني إلى وجود شهادي، أما عندنا، فهو أوجد العالم من علمه إلى عينه، هو عبارة عن إضافة الحق تعالى نسب الوجود إلى عينه، لأن الموجودات بأسرها لم تزل موجودة في علمه، وعلمهُ على الحقيقة عينه، وعينه ذاته، لأنه بذاته يعلم، وبذاته يسمع، وبذاته يبصر... قلت لك إن ذلك العلم والسمع والبصر عين ذاته لا غيرها، فوجود العالم الكوني إيجاده لهم في بصره، وهو عبارة عن إضافة نسبة وجودهم إلى بصره، وهم قبل ذلك وبعده موجودون في علمه تعالى غير مفارقين للعلم حالة إضافة نسبة وجودهم إلى علمه، لأن عينه بالغ مدى علمه، فلا يغيب عنه شيء، لكن إضافة نسبة الحق لهم إلى عينه أكسبتهم الإيجاد العيني، ولو رفع عنهم هذه

---

(١) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٥٦، ص ب.

(٢) المصدر السابق، ورقة ٥٥، ص ب.

الإضـــافة لعدم العالم بأجمعه، فالعالم محفوظ بنظراته سبحانـــه وتعالى"(١). وعلى ذلك يمكن القول بأن الله قديم أزلاً، والعالم وجد عنه بإضافة نسبة الوجود إليه فليس له صفة القدم بحال من الأحوال، فأزلية الحق دلالة على قِدَمه مع فارق في المعنى فقط إذ يقول مبيناً ما تحمله العبارة من تفرقة بين القدم والأزل: "والفرق بين الأزل والقِدَم أن الأزل عــبارة عن معقولية القبلية لله تعالى، والقِدَم عبارة عن انتفاء مسبوقية الله تعالى بالعدم. فــالأزل إنمـــا يفيد أنه قبل الأشياء، والقِدَم إنما يفيد أنه غير مسبوق بالعدم فـــي نفس قبليـــتهمـــن الأشـــياء، فلا يكون الأزل والقدم معنى واحد"(٢). وقد أشار إلى ذلك بقوله شعراً:

إن القديـــم هو الوجـــود الواجب ... والحكم للباري بذلك واجــــــبُ

لا تعتبـــر قِدَم الإلــــه بمـــــدةٍ ... أو أزمـــن معقولـــــة تتعاقـــب

فانســـب له القدم الذي هو شأنه ... من كون ذلك حكم من هو واجب

معنـــــاه أن وجوده لا مُسبـــق ... بالانعـــدام ولا قطيــــع ذاهــب

بـــــل إنــــه لغنائه في ذاتـــــه ... يُسمّى قديمـــاً وهو حكم دائب(٣)

بذلــك يُثبت القدم لله الواجب الوجود فقط دون أن يشوبه شيء من الحدوث، على حين أن العـــالم يجمع بين الحدوث والقِدَم لكن كل منها باعتبار، وهي ليست أصلية له، لذلك يرى الجيلي أن حكمه بحدوث العالم هو باعتبار ظهوره فقط، لأنه لم يكن موجوداً ثم أوجـــد بفعـــل قـــدرة خارجـــة عنه. وهو قديم باعتبار أن المعلومات موجودة في العلم الإلهـــي، إنما بروزها إلى العالم الحسي الشهادي هو المحدث فقط. ومن هنا فإن العالم حكمـــه فـــي القدم هو حكم الصفات والأسماء الإلهية، إذ أن الصفات عين الذات، ولما كانت الصفات قديمة وهي عين الذات، وجب القدم للذات، فيكون العالم معها قديماً لأن علمه صفة ذاتيه له، وهو قدم لأنه عينه، فيقول فيه: "إنه باعتبار وجوده – أي العالم – في العلم الإلهي فإن حكمه حكم الأسماء والصفات الإلهية – من حيث هي قديمة – فإن

(١) الجيلي، مراتب الوجود، ورقة ٦، ص ب.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٣.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٣.

حكمــت بقدمها ووجوبها، فاحكم بقدم العالم ووجوبه"(١) فالقدم هنا إذن لازم للذات بهذا المعــنى، ومضاف إليها أسماءها وصفاتها من حيث هي عينها، فهي قديمة بقدم الذات. ويــرجع ذلــك القدم للعالم لقيامه بالروح الإلهي إذ المحسوسات جميعها قائمة بالروح الإلهــي وهــو روح القــدس دون مشاركة للحق في قدمه فيقول: "فمن نظر إلى روح القــدس فــي الإنســان رآها مخلوقة لانتفاء وجود قديمين، فلا قِدَم إلاّ لله تعالى وحده، ويلحــق بذاته جميع أسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك، وما سوى ذلك مخلوق ومحدث فالإنســان مــثلاً جسدٌ وهو صورته، وروحٌ وهو معناه، وسرّ وهو الروح، ووجه وهو المعبّر عنه بروح القدس، وبالسرّ الإلهي، والوجود الساري..."(٢).

وهكــذا يصــدق القول على الصفات كما هو الحال في الذات، فكما ثبت القدم للــذات فــإن صفاتها قديمة بقدمها، فينتفي عنها الحدوث لأن الحدوث في الذات يلازم الحدوث في الصفات، وهذا محال في حقه تعالى أن يكون محلاً للحوادث، لأن القديم لا يحلّ به الحادث، وليس هو بمكان لحلول الحوادث فيه، فذاته إذن ليست محلاً للحوادث، وعلــيه فإن صفاته واجبة بوجوبه الذاتي لأن الصفات عين الذات. وهكذا الكلام قريب مــن آراء بعض الفرق الكلامية لا سيما المعتزلة والأشاعرة حول صفات الله وعلاقتها بــالذات. ولكن هذا لا ينطبق كما يراه الجيلي على صفات الخلق، من حيث هي محدثة وليســت قديمــة، بينما القديم صفاته قديمة وهي عينه، وبه قيام غيره من الموجودات، فــيلزم عــن ذلــك أن صــفاته أيضاً مخلوقة وليست قديمة ولذلك يقول: "إن الصفات الموجــودة فــيك من الإرادة والقدرة والعلم وغيرها، جميعها صفات لله، لكنها بنسبتها إليك مخلوقة محدثة، وهي عينها بنسبتها إليه قديمة أزلية فحيث تنبعث إرادتك لشيء قد يكــون ذلك الشيء في عالم القدرة الإلهية الباطنة فيك، وهي الصورة لذلك الشيء في عالم خيالك..."(٣).

وبهــذا يميز الجيلي بين وجهي الحقيقة الوجودية، فلا يخلط بينها بل يعطي كلاً مــنها حقه بالتمام لأن صفات الحق وأسماءه هي عينه، وقديمة بقدمه وهي ليست كذلك

---

(١) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٥، ص أ.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، (صبيح)، ص. ص ٨ – ٩.

(٣) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٩، ص أ.

فـي الخلق، لأن الخلق موجود بغيره وليس بذاته، فلزم بذلك أن صفاته أيضاً موجودة بغيره وليس بذاته. ومن هنا جاءت التفرقة بين وجود تام ووجود غير تام بقوله: "إنه لا يخلو أن يحتاج في وجود صفاته إلى نفسه، أو إلى غيره، فإن احتاج في وجود صفاته إلى غيره فهو غير تام الوجود، لأن الكامل بغيره متعلق كماله بوجود ذلك الغير، وذلك الغير إما أن يكون واجباً بنفسه أو يكون متعلق الوجود بوجود من تعلق كمال وجوده بوجوده... فثبت أنه غير محتاج إلى غيره، وثبت أن صفاته واجبة بوجوبه، قديمة بقدمه"(١).

وجملـة القول أن الجيلي يقول بحدوث الموجودات جمعها. وفي هذا يلتقي مع المتكلمين في فكرة حدوث الخلق وقدم الحق. فقد قال بها المتكلمون، وأثبتوا قدم الباري لأنـه أوجـد المحدثات(٢) وهذا ما حكاه "معمر" بن عبّاد السلمي من المعتزلة عن قِدم الـباري عـز وجـلّ. إنـه كان لا يقول أن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات. وقول الجبّائي "أن الله قديم معناه أنه لم يزل كائناً لا إلى أول، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلـى غاية"(٣) ويعقّب الجيلي على قوله بحدوث الموجودات جميعها، ذلك أن كل محدث لـه حكـم الانقضـاء لأنـه أُوجد بفعل قوة أحدثته، وهي خارجة عنه، فلا بد إذن من انقضـائه تحـت سلطانها وفنائه فيها. وهذا ما ينطبق على العالم الدنيوي، وهو العالم المخلـوق المحـدث، فـإن له نهاية كما أن له بداية. ولهذا فضرورة حكم المحدث أن ينقضـي، ولا بـد له من ذلك إذ انقضاؤه وفناؤه تحت سلطان الحقيقة الإلهية، وهذا ما ترتب عليه القول بحدوث الممكنات باعتبارها أعياناً ثابتة في العلم الإلهي. فما هي إذن حقيقة هذه الأعيان الثابتة، وهل لها صفة الحدوث أم القدم؟

يسـتخدم الجيلـي فكرة الأعيان الثابتة ليوضّح فكرته عن الوجود وتصوره له علـى الحقيقة، وهو الله وحده، وأن كل ما عداه فهو نسب وإضافات، حتى قوله بالعدم هـو مـن هذا القبيل إذ أنه أمر اعتباري حكمي فقط. وقد أفرد للأعيان الثابتة باباً في

---

(١) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٥، ص ب.

(٢) الأشـعري (أبـو الحسن علي بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمـد محي الدين عبد الحميد، ط ثانية، مكتبة النهضة، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، الجزء الثاني، ص ٢٠١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠١.

كتابه حقيقة الحقائق، يبحث فيه وجودها ونسبتها وعلاقتها بالذات في الوجودين العلمي والعيني[1]، وهو يذهب إلى إثبات وجود هذه الأعيان كتعينات موجودة في العلم الإلهي لكـن وجودها بالقوة قبل أن يصبح وجوداً بالفعل[*] وهو الوجود الفعلي الذي لا يختلف عمـا كانت عليه في الوجود العلمي وهو الوجود السابق لها أي بالقوة. كما ينفي عنها أيضـاً حكـم الوجـود من العدم لأنها متعينة في العلم الإلهي، وفي هذا يلتقي مع ابن عربـي في قوله بأن الأعيان هي "الحروف غير المقروءة"، وهي موجودة في علم الله فيقول: "إن كلام الحق نفس أعيان الممكنات، وكل ممكن كلمة من كلمات الله، ولهذا لا نفـاذ للمكن لقوله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾[2] فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه وتعـالى، والموجودات كلام الله، وهي الصورة العينية المحسوسة والمعقولة الموجودة، وكـل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه وهي الأعيان الثابتة فإن شئت قلت حقائق الإنسان، وإن شئت قلت ترتيب الألوهية، وإن شئت قلت بساطة الوحدة، وإن شئت قلت صور الجمال، وإن شئت قلت آثار الأسماء والصفات، وإن شئت قلت معلومات الحق، وإن شـئت قلـت الحروف العاليات، وإلى ذلك أشار الإمام محي الدين بن العربي في قوله: "كنا حروفاً عاليات لم تقرأ"[3].

وترتبط معرفة هذه الأعيان الثابتة بمسألة قدم العالم وحدوثه، فهل يكون تعيّنها علـى حسـب ما هي عليه الآن أم على صورة مغايرة لها أي على ما كانت عليه في العلـم الإلهـي قـبل وجودها في العلم الشهادي. لذلك حدد الجيلي طبيعة هذه الأعيان بقوله: "بأن الأعيان الثابتة متعينة في العلم الإلهي على حسب ما هي موجودة الآن، من أن هـذا الوجـود عين تلك الأعيان الثابتة بغير زيادة ولا نقصان"[4] فهي إذن متحققة

---

(١) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٥، ص.ص أ – ب.

(*) ربما كان استخدام الجيلي لمصطلح القوة والفعل عن معرفته بأرسطو ومصطلحاته، أو ربما كان ذلك راجع إلى حالات كشف اطلع على حقائق تتضمن هذا المعنى.

(٢) سورة الكهف، الآية: ١٠٩ ك.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٩.

(٤) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٥، ص.ص أ – ب.

علـى الصـورة التـي وجدت عليها في العالم الغيبي من حيث أنها تكونت بفعل الأمر الإلهـي "كـن"، فكانت على ما كانت عليه قبلاً، وذلك لقوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[1]. كذلك يبحث عن حقيقة تلك العين الثابتة فـي العلم الإلهي قبل الوجود الشهادي ليحدد مكانتها في الوجود كما يبحث عن "معرفة الشـؤون التـي هـي للعين الثابتة المعبر عنها بشيئية الموجود باطناً وظاهراً، لازماً وعارضـاً"[2] ويحـاول أيضـاً أن يضعها في مرتبتها بين سائر مراتب الوجود ليعين رتبـتها الوجوديـة، فبحث في المراتب العلوية والسفلية والمتوسطة، وما هي الأطوار التـي يمـر بهـا هذا الموجود المحدث في كمونه وظهوره، أي وجوده بعد أن لم يكن شيئاً، فهي إذن صور الموجودات في العلم الإلهي"[3].

لكن الجيلي يتساءل "هل يقال أن لها وجودا قديماً بذلك الاعتبار أم ليس لها إلاّ وجوداً محدثاً في هذا المحل لأنه علمها بالحدوث، أم ليس لها نسبة من حيث غيره"[4]. ويجيب الجيلي على ذلك بقوله: "لا يصح على المخلوق إسم القديم ولو كان موجوداً في العلـم الإلهي قبل بروزه، لأن من حكمه أن يكون موجوداً بغيره. فوجوده مرتب على وجود الحق، وهذا معنى الحدوث، وإلاّ فالأعيان الثابتة في العلم الإلهي محدثة لا قديمة بهذا الاعتبار، ومن هذا الوجه، وهذه مسئلة أغفلها أئمتنا فلا توجد في كلام واحد منهم إلاّ مـا يعطي الحكم بقدم الأعيان الثابتة، وذلك وجه ثانٍ لاعتبار ثانٍ، وها أنا أوضحه لـك، وهـو أنه لما كان العلم الإلهي قديماً أي محكوماً عليه بالقدم وهو الوجوب الذاتي لأنه صفاته ملحقة بذاته في كل ما يليق بجنابه من الأحكام الإلهية، ولأن العلم لا يطلق علـيه علـم إلاّ بوجـود معلومه، وإلا فيستحيل وجود علم ولا معلوم، كما أنه يستحيل وجود كل منهما بعدم العالم، كانت المعلومات وهي الأعيان الثابتة ملحقة في حكم القدم بالعلم، وكانت معلومات الحق قديمة له محدثة لأنفسها في ذواتها، فالتحق الخلق بالحق

---

(1) سورة النحل، الآية: ٤٠ ك.

(2) الجيلي، حقيقة الحقائق، ورقة ٥، ص. ص أ – ب.

(3) المصدر السابق، ورقة ٥، ص أ – ب.

(4) المصدر السابق، ورقة ٨، ص أ.

لحوقــاً حكمياً، لأن رجوع الوجود الخلقي إلى الحق من حيث الأمر عيني، ومن حيث الــذات حكمـــي، ولا يفهــم مــا قلــناه إلاّ الأفراد الكمّل، فإن هذا النوع من الأذواق مخصــوص بالمحققيــن دون غــيرهم من العارفين"[١]. فالأعيان الثابتة بهذا المعنى لم تســتفد أي صــفة من صفات الحق، فلم يكتب لها القِدَم ولا الثبات أو الخلود، إنما كُتب لهــا الوجود فقط بواسطة الحق، فكان إخراجها من الوجود العلمي بفعل الجود الإلهي فقــال: "إن أعــيان الممكنات ما استفادت إلاّ الوجود، والوجود ليس غير الحق... فما ظهر من الوجود بالوجود إلا الحق"[٢] ويعقّب الجزائري على كلام الجيلي بقوله: "تعيّن عــندما تجلى وظهر بذاته على ذاته في ذاته... وبهذا التجلي حصلت أعيان المعلومات فـــي العلــم الذاتي ثبوتاً لا وجوداً، فسميت أعياناً ثابتة وشؤوناً ونحو ذلك، حصلت في العلــم الذاتي باستعداداتها الكلية والجزئية وأحكامها واقتضاءاتها إلى غير نهاية، وهذا التجلي الذاتي هو المسمى في اصطلاح الطائفة العليّة بالفيض الأقدس، فالذات من حيث هـــي اقتضت لذاتها الحقائق الإلهية والأسماء الرحمانية، وهذا هو مفهوم الأعيان الثابتة ووجودها لديه"[٣].

ويصـــور لنا الجيلي كيفية إخراج هذه الأعيان من العلم الإلهي إلى العلم العيني لتصـــبح بعدهـــا موجـــودات بالفعل، وذلك بفعل الإرادة الإلهية، حيث أنها مفتقرة إلى الظهـــور والـــتحقق بـــالوجود الفعلي لانعدام النسبة والتجانس بينها وبين الحق، وعدم مجاراتهـــا لقـــدم الذات فقال: "إن الله تعالى لما أراد أن يظهر من تلك الكنزية المخفية، وأحب أن يخلق هذا العالم الكوني لمعرفته كما ورد في قوله تعالى في الحديث القدسي: كنـــت كنزاً مخفياً... كانت الموجودات في ذلك التجلي الأزلي موجودة في علمه أعياناً ثابـــتة، قـــد علـــم من قوابلها أنها لا تستطيع معرفته لعدم النسبة بين الحدوث والقدم، والمحبة مقتضية لظهوره عليهم حتى يعرفوه..."[٤].

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٧٢ – ٧٣.

(٢) الجيلي، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص ٢٨٩.

(٣) الجزائري (الأميرعبد القادر)، المواقف في الوعظ والإرشاد، الجزء الثالث، نشر دار اليقظة العربية، دمشق، ١٩٧٦، ص ٧٣٧.

(٤) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٤، ص أ.

ومما يبدو لنا في حكمه على حدوث هذه الأعيان أو قدمها أنه مرتبط بقدم الذات ونسبة الأعيان إليها في العلم، ولما كان العلم قديماً قدم الذات فالأمر الحكمي لها هو هذا القدم على حين أن الحقيقة الوجودية لها هذا الحدوث فيقول: "ولما كان هذا القدم في حق المخلوقات أمراً حكمياً والحدث أمراً عينياً قدمنا ما يستحقونه من حيث ذواتهم على ما يُنسبون إليه من حيث الحكم، وهو تعلق العلم الإلهي بهم، فافهم. فقِدَم الحق أمر حكمي ذاتي وجوبي له، وحدوث الخلق أمر حكمي ذاتي وجوبي للمخلوقات، والمخلوقات من حيث هويتها لا يقال فيها أنها حق إلاّ من حيث الحكم لتدلّ عليه، وإلاّ فالحق في نفسه منزه أن تلحق به الأشياء من حيث ذاته، فما لحقوا به إلاّ من حيث الحكم"[١].

ويشير الجيلي إلى العلاقة بين الأعيان الثابتة والوجود المطلق باعتباره الوجود الكلي الشامل لكل صورة إلهية كمالية وذلك بصورة رمزية حيث يرى أن الوجود المطلق هو الكتاب وأن الكتاب سور وآيات وكلمات وحروف، وجرياً على عادة الصوفية فإنه يتخذ من تلك الحروف والكلمات صوراً رمزية تشير إلى حقيقة هذه الموجودات المسماة بالأعيان الثابتة، فيفرّق بين كل منها لتمايزها عن بعضها البعض فيقول: "واعلم أن الكلمات هي عبارة عن حقائق المخلوقات العينية أعني المتعينة في العالم الشهادي، والحروف فالمنقوط منها عبارة عن الأعيان الثابتة في العلم الإلهي... واعلم أن الحروف ليست بكلمات، لأن الأعيان الثابتة لم تدخل تحت كلمة "كن" إلاّ عند الإيجاد العيني، وأما هي ففي أوجها وتعيّنها العلمي، فلا يدخل عليها إسم التكوين، فهي حق لا خلق، لأن الخلق عبارة عمّن دخل تحت كلمة "كن" وليس الأعيان الثابتة في العلم بهذا الوصف حادثة، ولكنها ملحقة بالحدوث إلحاقاً حكمياً لما تقتضيه ذواتها من إسناد وجود الحادث في نفسه إلى قديم. فالأعيان الثابتة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم، فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة"[٢] ولذلك قال في تحديده لحقيقة هذه الأعيان الثابتة في رمزيته بالنقطة والحروف "... إن

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٧.

الأعـيان الثابـتة في العلم الإلهي عبارة عن صور المعلومات الإلهية، تسمى في علم القوم بالحروف العاليات"(١). ويزيد على ذلك مبيناً نسبتها لبعضها البعض بقوله: "فنسبة الأعـيان الثابـتة من صفة العلم نسبة الحروف الوضعية من النقطة أو نسبة الحروف الرقمـية من الدواة، أو نسبة الثمرة من النخلة، فلهذا أطبق المحققون أن الله تعالى هو محتد العالم..."(٢).

ويقـيس الجيلي مدى ثبات هذه الأعيان في الحدوث وبُعدها عن القِدَم الذي هو حكـم ذاتـي وجوبي للذات بميزان الشرع، إذ أن الصوفي المتحقق يدرك ببصيرته ما يعطـيه الكشف الصحيح فيعرف حقيقة الأمر على ما هو عليه بالنسبة للذات، ومن هنا لـزم الدقة في الحكم كي لا يقع الصوفي بحكمه في الشرك، فيجعل من الأعيان الثابتة شـريكاً للـذات فـي قِدَمهـا، وهـذا لا يقول به إلا قاصر لا كشف له ولا استناد إلى الشـريعة، ولذلـك يـرى أن لحـوق الأشـياء بـالذات هو لحوق حكمي فقط فيقول: "فالمخلوقات من حيث هويتها لا يقال فيها إنها حق إلاّ من حيث الحكم لتدلّ عليه، وإلاّ فالحق منزه أن تلحق به الأشياء من حيث ذاته، فما لحقوا به إلاّ من حيث الحكم، وهذا اللحـوق لـو لاح للمكاشـف العارف أنه لحوق ذاتي فإن ذلك إنما هو على قدر قابلية المكاشـف لا علـى الأمر الذي يعلمه الله من نفسه لنفسه، وما أتت ألسنة الشرائع إلاّ مصـرِّحة بانفـراد الحق بما هو له، وهذا التشريع هو على ما هو الأمر عليه، لا كما يـزعمه مـن ليس له معرفة بحقيقة الحقائق، فإنه يلوح له شيء، ويعزب عنه أشياء، فيقول أن التشريع إنما هو القشر الظاهر ولم يعلم أنه جامع للبّ الأمر وقشره"(٣).

وجملـة القول أن الجيلي يرى أن الله أوجد الأعيان لها لا له، وهي على حالتها بأزمانهـا وأماكـنها ينكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئاً بعد شيء إلى ما لا يتناهى علـى التتالـي والتـتابع، فالأمر بالنسبة إلى الله واحد كما قال تعالى: ﴿**وما أمرنا إلاّ واحـدة**﴾(٤) والكثرة في نفس المعدودات(٥)، كما يظهر لنا مدى الخلاف وعدم الاتفاق

---

(١) الجيلي، كتاب النقطة (حقيقة الحقائق)، ورقة ١٣، ص أ. وأيضاً المناظر الإلهية، ص ٦٤.
(٢) المصدر السابق،، ورقة ١٣، ص أ.
(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٣.
(٤) سورة القمر، الآية: ٥٠ ك.
(٥) الجيلي، شرح رسالة الإسفار عن نتائج الأنوار، ص ١٤.

فـــي بعض نواحٍ بين الجيلي وابن عربي، وخاصة حول قدم الأعيان وحدوثها... فعلى حيـــن يقول الجيلي بحدوث الأعيان لأن مذهبه يقوم على فكرة الخلق من العدم لإظهار فعالـــية القدر الإلهية والإرادة الربانية ينفي ابن عربي ذلك الخلق من العدم ويرى بأنها أوجدت من وجود علمي إلى وجود عيني فقط.

- نفي فكـــرة الزمان عن الوجـــود:

إن فكـــرة الســـبق بالعدم للموجودات قد توحي بوجود فكرة الزمنية والخلق في الـــزمان، مـــا دام الجيلـــي قد استخدم فكرة "السبق" فقد يوحي ذلك بأنه يقول بالزمان، فكـــيف يعود إذن لينفي أن ثمة زماناً بين المراحل الثلاث للخلق من العدم وهي: العدم المحض، ثم العدم، ثم الوجود العيني؟

إن نظـــرة فاحصة إلى أقوال الجيلي وآرائه تطلعنا على حقيقة ما يقصده بفكرة "الســـبق" فهـــي لا تُفهم بمعنى الزمان أي الوقت في مفهومنا العادي، إذ لا مجال لتقييد الحق تعالى بزمان أو مكان لأنه وجود مطلق، بل يصدق ذلك في حق المخلوقات فقط، ولا مكان لها في حق الحق تعالى، إذ أن الافتقار إلى النسبة بينهما لا يقيم وزناً للرابطة الزمنـــية بينهما، ومن هنا نرى أن كل ما جاء به الجيلي من أدلّة، فيه نفي قاطع لربط الحـــق بالزمان بل وبالمكان أيضاً، فلا متى ولا أين يصدق في حقه تعالى، فهو وجود مطلـــق ينتفي معه كل شيء، بل يترفّع عن أن يحدهُ زمان أو مكان، ويستدل على ذلك بما أجاب به الرسول ﷺ حين سُئل: "أين كان الحق قبل أن يخلق الخلق" فأجاب بقوله: "فـــي عمـــاء"[1]... لأن التجلـــي فـــي نفسه لا بد أن يقتضي من حيث إسمه أن يكون الإســـتتار قـــبله، وهذه القبلية في عرفه قبلية حكم لا قبلية توقيت، لأنه يتعالى أن يكون بيـــنه وبين خلقه توقيت أو انفصال أو انفكاك أو اتصال أو تلازم لانعدام النسبة بينهما، إذ أن كـــل هذه الاعتبارات هي مخلوقات له، فكيف يكون بينه وبين مخلوقاته مخلوقاتٌ أخر، إذ لو كان كذلك للزم الدور والتسلسل وهو محال[2]، فلا بد والحالة هذه "أن تكون قبليته وبعديته وأوليته وآخريته حكماً، واعتبار محلات وإضافات لا زمانية ولا مكانية،

---

(١) الحديث: سبق تخريجه.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٧.

بـل كما ينبغي له، فهو قبل الخلق في عماء، وبعد خلق الخلق فيما كان عليه من قبل، فعُلـم مـن هذا أن المراد بالعماء هو الحكم السابق إلى الذات بعدم الاعتبارات وخلق الخلـق يقتضي الظهور، والظهور هو حكم اللاحق بالذات مع وجود الاعتبارات، فتلك السـبقية هي القبلية، وهذا اللحوق هو البعدية، ولا قبل ولا بعد، إذ هو قبل وبعد، وهو أول وهو آخر"[١].

وعلـيه فإن الجيلي في كل ما ذهب إليه من القول بأسبقية الحق ولحوق الخلق أو القـول بالقبلية والبعدية لا يعني الزمن، ولا يمكن وجود فترة زمنية متميزة في حقه تعـالى، أو وجود انفصال بينه تعالى وبين خلقه، إذ أن الزمن والاستمرارية في المكان والزمان هي نفسها مخلوقات له "فالبعدية والقبلية لله تعالى حكميّان في حقه لا زمانيان، لاسـتحالة مرور الزمان عليه، فأبد الحق سبحانه وتعالى شأنه الذاتي باعتبار استمرار وجوده بعد انقطاع وجود الممكن"[٢] كذلك الظهور والبطون هو واحد لأن العين واحدة لا مغايـرة فيها، والقبل والبعد والأول والآخر جميعها واحدة لعين واحدة، وهو في هذا متسـق مـع مـنطق مذهـبه حيث يقول: "والعجب من هذا أن ظهوره عين بطونه لا باعتـبار ولا بنسـبة وَجِهَـة بل عين هذا عين هذا، فأوليته عين آخريته، وقبليته عين بعديـته"[٣]. وهـذا يمثل جانب الحيرة عنده إذ أن العقل القاصر لا طاقة له بربط هذه الأمـور جمـيعها لأنها متناقضات، لذلك عبّر عن حيرته هذه فقال: "حارت فيه العقول وانقطـع دون عظمته الوصول، فلا مفهوم يُصوِّرهُ ولا معقول"[٤]، إذن فلا ماضي ولا مسـتقبل في حقه تعالى، لأن فكرة الزمان الماضي أو المستقبل بحق نظرة الحق تعالى معدومـة، بـل مقضـي عليها لأن الأمور كلها معلومة له في مراتبها، فيعرفها بتعداد صورها في مراتبها لأنها لا تتناهى، ولا تنحصر، ولا حدود لها، وهذا هو إدراك الحق للعالم ولجميع الممكنات في أية حال من وجودها، سواء في العدم أو الوجود[٥].

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧١.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٤) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٧.

(٥) الجيلي، شرح رسالة الأنوار، ص.ص ١٢ – ١٣.

كذلـــك ينفي الجيلي فكرة الزمن بالنسبة لعملية الخلق والإيجاد من العدم، إذ أن فكـــرة السبق بالعدم كما ذكرنا قد توحي بوجود فكرة الزمنية والخلق في الزمن، كذلك القـــبل والـــبعد قد يستشعر منها التقديم والتأخير في الزمن، فهو ينفي ذلك لأن الزمان عـــنده نسبي لا وجود له، وأن القبل والبعد هي محض تصورات إنسانية لا واقع حقيقي لها، وفيه يقول: "وقولنا حكم الوجود له (أي الله) قبل حكم الوجود لها (أي المخلوقات)، فـــإن القبلـــية هـــنا قبلية حكمية أصلية لا زمانية، لأنه سبحانه وتعالى له الوجود الأول لاستقلاله بنفسه، والمخلوقات لها الوجود الثاني لاحتياجها إليه... ولا يقال يلزم من هذا جهلـــه بهـــا قـــبل إيجادهـــا في علمه، إذ ما ثمّ زمان، وما ثمّ إلاّ قبلية حكمية أوجبتها الألوهـــية لعـــزتها بنفسها واستغنائها في أوصافها عن العالمين، فليس في وجودها في علمه وبين عدمها الأصلي زمان، فيقال إنه كان يجهلها قبل إيجادها في علمه تعالى الله عـــن ذلـــك..."[(١)] وهذا عين ما ذهب إليه الغزالي من قبل حيث نفى فكرة الزمان عن الحـــق، إذ لا يجـــوز في حقه تعالى أن يكون متعيناً بالزمان، فهو متقدم على العالم لا بالزمان، بل بالذات كتقدم الواحد على الإثنين. "فالله متقدم على العالم والزمان، إنه كان ولا عـــالم، ثم كان ومعه العالم، ففي الحالة الأولى نفرض وجود الذات واحدة هي ذات الله، وفـــي الثانـــية ذاتيـــن هما ذات الله وذات العالم، وليس من الضروري أن نفرض وجـــود شيء ثالث هو الزمان"[(٢)] كذلك ابن سبعين الذي ينفي فكرة الزمان كلياً، ويرى بـــأنّ الوجود المطلق ينتفي معه القبلية والبعدية لأنه الوجود الحقيقي، أما الوجود المقيد والمقـــدر فهمـــا لا شيء على التحقيق، ويترتب على ذلك أن يتوب الإنسان عن إثبات البعدية والقبلية لله بالنسبة للأشياء، لأن وجود هذه الأشياء هو عين وجود الله[(٣)].

ولا يقتصر الأمر لدى الجيلي على فكرة القبل والبعد وحكم الزمان في الوجود فقط، بل يتعداها إلى فكرة الأزل والأبد، باعتبارها إشارات إلى معقول القرب والبعد لله تعـــالى، وقد حدد مفهوم الأزل والأبد من حيث اقتضاء الكمال الذاتي لا من حيث تقدم

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٨.

(٢) حنا فاخوري (خليل الجر)، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٦٦، ص ٥٢٥.

(٣) التفتازاني (أبو الوفا)، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢١٢.

الموجودات الحادثة في الزمان فيقول: "الأزل عبارة عن معقولية القبلية المحكوم بها لله تعـالى مـن حيث ما يقتضيه كماله لا من حيث أنه تقدم على الحادثات بزمان متطاول العهـد، فعـبّر عـن ذلك بالأزل كما يسبق إلى فهم من ليس له معرفة بالله... وقد بينا بطلانـه فـيما سـبق... فأزله موجود الآن كما كان موجوداً قبل وجودنا لم يتغير عن أزليته، ولم يزل أزلياً في أبد الآباد... هذا حكم الأزل في حق الله تعالى"[1].

كذلـك يمـيز الجيلـي بين أزل الحق وأزل الخلق وما يترتب عليه من تحديد الوقـت لكل حادث مما يخالف أزل الحق، فأزل الخلق حادث بفعل الأمر الإلهي، وهو نتيجة الأمر التكويني الذي يحدد وجود الأشياء جميعها. فيقول: "أما الوجود الحادث فله أزل، وهـو عبارة عن الوقت الذي لم يكن للحادث فيه وجود، فلكل حادث أزل مغاير لأزل غـيره مـن الحادثات.. وهم جميع العالم، فأزلهم كلمة الحضرة، وهو معنى قوله للشـيء "كـن فيكون"[2]. أما الأزل المطلق فهو للحق دون الخلق لا تشاركه المحدثات لأنـه قديـم بقدم الله، وغير حادث في الوقت، لذلك هو أزل الآزال جميعها فيقول: "أما الأزل المطلـق فما يستحقه إلا الله لنفسه، ليس لشيء من المخلوقات فيه وجود لا حكماً ولا عيـناً ولا اعتباراً، وقول القائل: كنا في الأزل عند الله، فاعلم إنما هو أزلية الخلق، وإلاّ فهـم غـير موجودين في أزلية الحق، فأزل الحق أزل الآزال، وهو له حكم ذاتي استحقه لكماله"[3].

والأزل مـن حيـث هـو لا يوصـف بالوجود ولا بالعدم لأنه أمر حكمي لا وجـودي، وقـد نفـى الجيلي القول بذلك لأن أزلية الحق تترفع عن الاتصاف بصفات الخلق فيقول: "إن الأزل لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، فكونه لا يوصف بالوجود لأنه أمر حكمي لا عيني وجودي، وكونه لا يتصف بالعدم لكونه قبل النسبة والحكم، والعدم المحض لا يقبل نسبة ولا حكماً ولهذا انسحب حكمه،فأزل الحق أبده وأبد الحق أزله"[4].

---

(1) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٠.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

(3) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

(4) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٠.

كمـــا أنـــه لا نصـــيب للخلق بمشاركة الحق في أزله لأنه محدث فلا قبلية له مع الحق فـــيقول: "واعلم أن أزل الحق الذي هو لنفسه لا يوجد فيه الخلق لا حكماً ولا عيناً، لأنه عـــبارة عن حكم القبلية لله وحده، فلا حكم للخلق في قبلية الحق بوجه من الوجوه، ولا يقـــال أن له فـــي قبلـــية الحـــق وجوداً من حيث التعيين العلمي ولا من حيث التعيين الوجـــودي لأنـــه لو حكم له بالوجود العلمي لزم مـــن ذلك أن يكون الخلـــق موجوداً بوجـــود الحق، وقد نبه الحق تعالى على ذلك في قوله: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾[1]"[2].

كذلـــك الشأن بالنسبة إلى الأبد وعلاقته بالبعدية، وحكمه حكم الأزل من حيث اقتضاء الوجود الوجوبي للذات الإلهية، فله البقاء الدائم لا يجاريه فيه ممكن ولا حادث لأن الوجود الذاتي استلزم ذلك. ويشير إلى معنى الأبد بقوله: "الأبد عبارة عن معقولية البعدية لله تعالى، وهو حكم له من حيث ما يقتضيه وجوده الوجوبي الذاتي لأن وجوده لنفســـه قـــائم بذاتـــه، فلهذا صحّ له البقاء لأنه غير مسبوق بالعدم، فحكم له بالبقاء قبل الممكن وبعده لقيامه بذاته وعدم احتياجه لغيره، بخلاف الممكن لأنه ولو كان لا يتناهى فهـــو محكـــوم عليه بالانقطاع لأنه مسبوق بالعدم. وكل مسبوق بالعدم فمرجعه إلى ما كان عليه، فلا بد أن يحكم عليه بالانعدام وإلاّ لزم أن يساير الحق تعالى في بقائه وهذا محال، ولو لم يكن كذلك لما صحت البعدية لله"[3].

وممـــا يـــراه الجيلي أن الاستمرارية التي للحق تعالى لا يشاركه فيها الممكن لانقطـــاع وجـــوده، لأن وجوده بغيره. لذلك فله حكم الانتهاء وعدم الاستمرارية، ومع ذلك فالممكن له أبد يختلف فيه عن أبد الحق، لأن أبد الحق عين أزله. وأزل الحق أبده وكـــل ممكن مآله إلى الحق فيقول: "إن كل شيء من الممكنات له أبد، فأبد الدنيا بتحوّل الأمر إلى الآخرة، وأبد الآخرة بتحوّل الأمر إلى الحق تعالى، ولا بد أن يُحكم بانقطاع الآبـــاد... فـــإن أبدية الحق تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس لمخلوق أن

---

(١) سورة الإنسان، الآية: ١ م.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧١.

(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

يســايره في بقائه"[1]. بل ويؤكد الجيلي على موقفه هذا لما ناله من معرفته كشفاً فقال: "وهــذا الحكــم ولو أنزلناه في هذا الكلام بعبارة معقولة، فإنا شهدناه كشفاً وعياناً، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"[2] وهكذا فأبد الحق سبحانه وتعالى أبد الآباد كما أن أزله أزل الآزال لا مجــال لمشاركة المحدث فيها، فأزله عين أبده، وأبده عين أزله، فلا قَدَم للخلــق فــي مشاركة الحق بهذه الصفات. وهذا يعني انقطاع الطرفين الإضافيين عنه ليــنفرد بالــبقاء بذاته وكونه قبل "فالأزل والأبد لله وصفان أظهرتهما الإضافة الزمانية لــتعقل وجوب وجوده، وإلاّ فلا أزل ولا أبد، كان الله ولا شيء معه، فلا وقت له سوى الأزل الــذي هــو الأبد الذي هو حكم وجوده باعتبار عدم مرور الزمان عليه وانقطاع حكم الزمان دون التطاول إلى مساير بقائه، فبقاؤه الذي ينقطع الزمان دون مسايرته هو الأبد"[3].

وجملــة القول أن الجيلي لم يتقيد بالزمان في حق الحق، بل نفى عنه ذلك لأنه يستحيل عليه تعالى أن يتقيد بمثل ذلك، وليس ترتيب المراتب الوجودية وورودها مقيدة بالزمان إلاّ من وصف الأوهام فقط. ويحدد النابلسي المراتب الوجودية التي لا تخضع للزمان كما رآها الجيلي وهي: مرتبة الوحدة، ومرتبة الحقيقة المحمدية ومرتبة الحقيقة الإنســانية، فهذه المراتب الثلاث القديمة المرتّبة عقلاً وشرعاً ومعرفةً ليس في تقديمها وتأخــيرها زمان، لأنه يستحيل عليه تعالى أن يتقيد بالزمان، إنما الترتيب المعقول هو ترتيب في العقول وذلك باعتبار الأفهام، والتقديم والتأخير من وصف الأوهام، لا حقيقة الأمر الخارج عن مدارك الأنام[4].

وهكــذا فإن مذهب الجيلي في الوحدة المطلقة لا يحتمل القول بالزمان والمكان ولا التقيــيد به لأن ذلك محال في حقه تعالى، وقد ساير فيه صوفية أهل وحدة الوجود والإمام الغزالي في رده على الفلاسفة في قولهم بوحدة الزمان.

---

(1) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٢.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٢.

(3) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٧٢.

(4) النابلسي (عبد الغني)، شرح التحفة المرسلة، للشيخ رسلان، مصدر سابق، ص ١٦.

رابعاً: الجبر والاختيار فـــي مذهب الجيلـــي:

بعد عرضنا لمذهب الجيلي في وحدة الوجود وما تمخض عنه من قضايا تتعلق بالحقــيقة الوجودية بوجهيها الحقي والخلقي نقول: هل في مذهب الجيلي مكان للإرادة الإنسانية؟ وهل الإنسان حرّ في أفعاله أم هو مجبور عليها؟

هــذه الــنظرية وإن كانت نظرية خُلُقية لما يترتب عليها من طاعة أو معصية بحق الخالق، فهي تعتبر نتيجة حتمية للقول "بأن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق" حيــث ينفي أصحاب مذهب وحدة الوجود القول بإرادة إنسانية مستقلة، وذلك لاستهلاك إرادته في إرادة الله، الحق، وذلك عن طريق الترقي والمجاهدة في المقامات والأحوال. ولكــن ما يراه الجيلي أن التدرج في المقامات والأحوال من أجل الوصول إلى الكمال الأخلاقــي والعرفاني يتوجب ظهور الإرادة الحرة عند السالك للطريق، وإلاّ فما معنى الترقي والمجاهدة ضمن هذه الإرادة المقيدة؟

يمكنــنا القول هنا بأن الجيلي في هذا المجال قد كشف عن أصالته واستقلاليته عن غيره، فلم يكن مجرد تابع لابن عربي في مثل هذه القضايا، بل صاحب فكر جديد، حيــث وجــد الإجابــة علــى ذلك بطريق الذوق والكشف الإلهي الذي هو فوق العلم والعــيان(١)، وذلــك في مسائل مثل الخير والشر، والجبر والاختيار، وكان إيمانه بكل ذلــك إيمــان تحقــيق لا إيمان تقليد(٢) لما أعطاه الكشف من الحقائق التي تخفى على العقول والأبصار.

يعــرض الجيلــي فــي مبحــثه هذا عن مفهوم الإرادة الإلهية ومفهوم الإرادة الإنســانية وما بينهما من علاقة في تحقيق أفعال الإنسان وما يترتب عليها من ثواب أو عقــاب فهو يصور الإرادة الإلهية على أنها إرادة حرة، فعّالة خالقة للخلق، موجدة من عــدم، وفي هذا يظهر مدى افتقار الخلق إلى الحق، كما يرى أن الله لم يفعل شيئاً من الأشــياء إلا لســبب، وهذا السبب إما خفي راجع إلى الحق، وإما جلّي مرتبط بالخلق، فالنســبة إذن مفقــودة بين الطرفين ومتفاوتة، ولكن لا تخلو من علاقة ومن هنا قوله:

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٣.

"فـالكل مفـتقر ما الكل مستغنٍ" إشارة إلى هذه العلاقة، إذ أن نسبة افتقار كل وجه من وجهـي الحقـيقة الوجوديـة للوجه الآخر هي نسبة معقولة في الذهن لكنها مفقودة في الحـس والمعايـنة، لأنهـا تعـود جميعها إلى الحق لقيام الوجود به بفعل سريانه في الصـور، ولـولا ذلك لما كان العالم فيقول: "فالكل مفتقر ما الكل مستغن وذلك لتعلق الأمـور بعضها ببعض، فليس افتقار المفعول إلى ما هو عينه بأولى من افتقار الفاعل إلـى مـن هـو منفعل عنه، لظهور حكمه فيه وسلطانه، غير أنه في الفاعل فيه عزّة، ولذلـك ربـط الله سبحانه وتعالى المشيئة به فقال "ولو شاء" "وإن يشاء" وهو المفعول بصحبته ذلّة لزوال المشيئة عنه، والمشيئة تورث العزّة، ولذلك سقنا الاقتدار والعزّة لله سـبحانه وتعـالى"[١] وهو في ذلك يقتدي بأبي طالب المكيّ (ت ٢٩٧ هـ)[*] حول ما أورده بشـأن القـدرة الإلهية والاقتدار والمشيئة بقوله: "إن المشيئة عرش الذات، لهذه العـزّة التـي نطلبها، والعزّة للذات بالذات، ولله ولرسوله وللمؤمنين في إيمانهم لا من ذواتهم، بل من حكم هذه الأمور ونسبتها إلى ما ذكرناه"[٢].

ويترتـب على المشيئة الإلهية المتمثلة في قوله تعالى: ﴿**وما تشاؤون إلا أن يشـاء الله**﴾[٣] حرية التصرف، والعمل، والاختيار لله، وهذا ما يثبت، بل ويؤكد بأن الله حـرّ في أفعاله، لا تقييد فيها، مختار فعّال لما يريد، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "اعلم أن الإرادة الإلهـية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة، صادرة من غير علة ولا سبب بل محض اختيار إلهي لأنها، أعني الإرادة، حكم من أحكام العظمة، ووصف من أوصـاف الألوهية، فألوهيته وعظمته لنفسه لا لعلة، وهذا بخلاف ما رأى الإمام محي الديـن بن العربي رضي الله عنه فإنه قال: لا يجوز أن يسمى الله مختاراً فإنه لا يفعل

---

(١) الجيلي، أمهات المعارف، ورقة ١.

(*) هـو عمرو بن عثمان بن كرب أبو عبد الله المكي، صاحب قوت القلوب، قال أبو نعيم أنه معـدود فـي الأولـيـاء، (طبقات الصوفية للسلمـي، ص . ص ٢٠٠ – ٢٠٥، حليـة الأولياء ١٠/٢٩١).

(٢) المصدر السابق، ورقة ٣.

(٣) سورة الإنسان، الآية: ٣٠ م.

شـيئاً بالاختيار، بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسـه إلاّ هذا الوجه الذي هو عليه، فلا يكون مختاراً، هذا كلام الإمام محي الدين في الفتوحات المكية، ولقد تكلم على سرّ ظفر به من تجلّي الإرادة وفاته منه أكثر مما ظفر بـه وذلك من مقتضيات العظمة الإلهية. ولقد ظفرنا بما ظفر به ثم عثرنا بعد ذلك في تجلّـي العزّة على أنه مُختار في الأشياء، متصرف فيها بحكم المشيئة الصادرة، لا عن ضـرورة ولا مـريد، بل شأن إلهي ووصف ذاتي كما صرح الله تعالى عن نفسه في كـتابه فقـال: ﴿وربـك يخلق ما يشاء ويختار، فهو القادر المختار العزيز الجبار المتكبّر القهّار﴾[1]"[2].

هكـذا يتضـح لنا أن هناك أوجه خلاف بين ابن عربي والجيلي بصدد قضية الجـبر والاختيار، فالجيلي يقول بحرية الإرادة وقدرة الله على الاختيار على حين نرى ابـن عربـي ينفـي القول بالاختيار ويثبت الجبرية، وهذا الخلاف حول قضية الجبر والاختيار لم يقتصر على ابن عربي والجيلي فقط، بل كان الخلاف قديماً بين المسلمين مـنذ عصرهم الأول عندما تناولوا هذه المشكلة وقامت حولها خلافات كثيرة بين الفرق المتعددة، وتباينت الآراء والاتجاهات حولها.

فمـنهم مـن مـال إلى القول بالقدرة أو الاختيار يعني أن الإنسان قادر خالق لأفعالـه، أي له قـدرة واستطاعة من نفسه قبل الفعل وهؤلاء هم المعتزلة، وقد أشار القاضـي عبد الجبار إلى موقفهم هذا بقوله: بل يفعلون ما أُمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم"[3].

ومـنهم مـن يخالفهم في موقفهم هذا وهو الجبرية فيميلون إلى نفي الفعل عن العبد، واضافته إلى الله تعالى، فيصبح الإنسان مجبوراً في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة

---

(١) سـورة القصـص: الآية ٦٨ ك، والآية هي: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾ والآية: ﴿العزيز الجبار المتكبر﴾ سورة الحشر، الآية ٢٣ م.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٣) القاضـي عـبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٠١.

أصـــلاً. ويعرّف الشهرستاني بمعنى الجبر بقوله: "الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضـــافته إلـــى الـــرب تعالى"[١] وهناك من توسط بين الجيرية والقدرية أي المعتزلة، فجعل الله خالقاً لأفعال الإنسان لأن الإنسان بجميع أفعاله مخلوق لله لقوله تعالى: ﴿والله خلقكــم ومــا تعملــون﴾[٢] ولكنهم مع ذلك يثبتون لله استطاعة يحدثها الله فيه مقارنة للفعــل، لا مــتقدمة عنه ولا متأخرة، فالإنسان عندهم مكتسب لعمله، والله تعالى خالق لكســبه. وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة، ومنهم الأشعرية ومن وافقهم في مقالتهم في هذا الصدد[٣]. وقد حاولت كل فرقة من الفرق الكلامية المتجادلة أن تؤيد وجهة نظرها تــارة بالأدلة النقلية وتارة بالأدلة العقلية، ومن الشواهد النقلية عند هذه الفرق ما يوجد في القرآن والحديث.

فالمــتأمل في القرآن يجد آيات توحي بالجبر وآيات توحي بالاختيار فمن آيات الجبر قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾[٤]. وفي الحديث الشريف قوله ﷺ : "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره" (رواه مسلم) وقــد نــبه الشهرستاني إلى أن من اثبت للقدرة الحادثة أثر في الفعل وسمى ذلك كسباً (كأهل السنة والأشعرية) فليس بجبري[٥]. ولكن ما نوع الجبرية التي يثبتها ابن عربي؟ والجواب على ذلك سبقت إليه الإشارة في الباب الأول[*] إذ أن الجبرية التي يثبتها ابن عربـــي ليست جبرية مادية كتلك الجبرية التي صدرت عن وحدة الوجود الرواقية، ولا تشــبه جبرية غيره من المسلمين كالجهمية من أتباع الجهم بن صفوان، الذين افترضوا العـــالم مســيّراً بقوة عليا هي الله، ولا تقارب كذلك رأي المتكلمين من الأشعرية الذين يقولون "إن الله خالق الإنسان وأفعاله، أو ما ذهب إليه العلاّف من المعتزلة أن الإنسان حـــر مخـــتار فـــي الدنيا، مجبرٌ في الآخرة. إنما هي جبرية مؤداها القول بأن القوانين

---

(١) الشهرستاني: الممل والنحل، ج١، ص ٨٥.

(٢) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(٣) التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ١٣٦.

(٤) سورة الإنسان: الآية: ٣٠.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٨٥.

(*) انظر الفصل الثاني ص ٢٩٥ (الجبرية والحتمية في مذهب ابن عربي).

المغروسة في جبلّة الوجود هي قوانين إلهية طبيعية معاً، فهي تقرر مصير العالم، فكل شـــيء في العالم يجري بمقتضى الجبرية الأزلية، وهذا الاعتقاد يقتضي بأن كل إنسان يولـــد عاصـــياً أو مطيعاً، شريراً أو خيراً، وفقاً لما طُبعت عليه عينه التابعة في العلم القديم(1). وهذا أيضاً عين ما ذهب إليه الفيلسوف اسبينوزا (*) في العصر الحديث حول الإرادة والقدرة، فهو يصور إلهه لا قدرة له ولا إرادة، ولا يفعل ما يفعل لعِلَّة أو غاية، وأنمـــا تصـــدر الأشـــياء عـــنه وفق ضرورة أزلية وحتمية ثابتة، لا شيء في الكون عرضي، بل كل شيء يتحدد وجوده على نحو معين وطبقاً لضرورة الطبيعة الإلهية(2).
وخلافـــاً لمـــا يراه ابن عربي واسبينوزا، فإن الجيلي يرى أن الإرادة الإلهية تفعل في الموجودات، وهي المهيمنة،وذلك لقوله تعالى:﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها﴾(3) مما يدل على شمول الإرادة وإحاطتها بكل موجود، وكما أنها تشمل الطائع فإنها تشمل العاصـــي، إذ أن الحق قضى بأن تعبد كل طائفة ما اختارته من عبادة، وذلك من الجهة التـــي تقتضـــيها الصـــفة المؤثرة في ذلك الأمر من حيث اسمه "الهادي" أو "المضل". ولذلك فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مُراده، وهو عين ما اقتضته صفاته(4).

بعد أن عرضنا لرأي الجيلي في الإرادة الإلهية ووظيفتها وطبيعتها وشموليتها، لنا أن نتساءل: هل هذه الإرادة مجبورة أم مختارة، في أفعالها؟

يذهـــب الجيلـــي كمـــا رأينا إلى أبعد حد في إطلاق الحرية للإرادة الإلهية في أفعالهـــا وعلاقـــتها بالخلق، فهي إذن مختارة، وذلك خلافاً لابن عربي في حكمه عليها

---

(1) الطويل (توفيق)، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ص ١٦٥.

(*) فيلســـوف يهودي هو باروخ بندكت، يقول بمذهب وحدة الوجود والجبر، وهو في تصويره لمذهـــب وحدة الوجود في أقصى تطوره في العصر الحديث فإنه يلتقي مع فكرة ابن عربي بـــأن هناك جبرية أزلية، يسير العالم بمقتضاها، وهي قوانين إلهية طبيعية معاً مغروسة في جـــبلة الكـــون (إبراهـــيم بيومـــي مدكور. وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا) الكتاب التذكاري، ص ٣٧٦.

(2) مدكور (د. إبراهيم بيومي)، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، ص ٣٧٦.

(3) سورة هود، الآية: ٥٦ ك.

(4) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨١.

بأنهـا مجـبورة. وإذا كان هذا هو شأن الإرادة الإلهية، فما هو شأن الإرادة الإنسانية، وما علاقتها بالإرادة الإلهية؟

يُشـعرنا الجيلي في كثير من المواضع في مصنفاته بأنه يقول بالجبر، وهذا ما يظهر في حديثه عن "الفناء"(*) أي فناء الإرادة الإنسانية في الإرادة الإلهية، كما يتحدث عـن نفـي الفعـل عن العبد وإثباته للحق، وسلب الحول والقوة والإرادة وما إليها من الأمور التي تظهر خضوع العبد للإرادة الإلهية فيقول: "إن تجلي الحق سبحانه وتعالى فـي أفعالـه عبارة عن مشهد يرى فيه العبد جريان القدرة في الأشياء، فيشهدُه سبحانه وتعـالى محـرّكها ومسكّنها، بنفي الفعل عن العبد وإثباته للحق، والعبد في هذا المشهد مسـلوب الحول والقوة والإرادة. والناس في هذا المشهد على أنواع: فمنهم من يُشهِده الحـق إرادتـه أولاً، ثم يُشهده الفعل ثانياً، فيكون العبد في هذا المشهد مسلوب الحول والفعـل والإرادة، وهـو أعلى مشاهد تجليات الأفعال، ومنهم من يشهده الحق إرادته، ولكـن يُشـهده تصرفاته في المخلوقات وجريانها تحت سلطان قدرته، ومنهم من يرى الأمـر عند صدور الفعل من المخلوق فيرجع إلى الحق"[1] ولا يعدو أن يكون هذا كله عند الجيلي مشهداً ذوقياً، يغيب فيه السالك عن شهود إرادته، ولكن ذلك لا يقضي بنفي الإرادة كمـا عند الجبريين. وقد يُفهم من قول الجيلي بنفي الإرادة الإنسانية أنه جبري، لذا حاول تبرئة نفسه من تهمة الجبرية لما في ذلك من مخالفة للعقيدة الصحيحة. فليس فـناء إرادة العـبد في إرادة الله سوى مظهر للطاعة أو الخضوع للمشيئة الإلهية فقط، وليس هو نفيٌ للإرادة على الحقيقة، وقد أشار إلى ذلك في عينيته فقال:

(*) الفـناء: يقول الجيلي: الفناء هو عبارة عن عدم الشعور باستيلاء حكم الذهول عليه، ففناؤه عن نفسه عدم شعور به، وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه، (الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧)، كما يقول: هو نسبة تزول، وهو نعت كياني لا مدخل له في حضرة الحق، وكل نعت ينسب إلى الجنابين فهو أتم وأعلى من النعت المخصوص بالجناب الكوني إلاّ العبودية، (شـرح الإسـفار، ص ٥٥)، أمـا في اصطلاح القوم: هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها، (الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٧).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٩.

إذا تــرك الحُجّاج تقليم أظفرهم ... تركــت من الأفعال ما أنا صانع
وكنت كآلات وأنت الــذي بهــا ... تصــرّف بالتقدير ما هــو واقع
ومــا أنــا جبري العقيدة، إننــي ... محب فني فيمن حبته الأضالع[1]

وممــا هــو جدير بالذكر أن الجيلي يختلف في هذا الصدد مع ابن عربي الذي يصرح بــنوع مــن الجبرية التي تتعطل معها الإرادة الإنسانية، بل ويتعطل معها التفكير لدى الإنســان، كمــا تمتنع عنده التفرقة بين الخير والشر، بل والتمييز بين الثواب والعقاب، وبذلــك أســقط ابــن عربي قيمة الإلزام الخلقي، وارتفعت المسؤولية الأخلاقية بزوال ركنــيها الأساســيين العقــل وحرية الاختيار، وتداعت بذلك أركان المشكلة الخلقية في فلســفته[2]، كما أن نيكلسون دفع عن الصوفية تهمة الجبرية مبيناً معنى ذلك بقوله: "إن الحرية الحقيقية هي حرية العبد الذي أحب ففنيت إرادته في الإرادة الإلهية، وهذه حال يتجلى فيها الفرق بين الجبر والاختيار"[3].

أمــا الجيلي فإنه لا يحاول أن ينفي فعل العبد، بل يحاول إثباته ليبعد عن نفسه فكــرة الجبرية التي ألحقت به، فهو كما يرى أن الإنسان حتى ولو فني عن ذاته وسلم نفســه لله فهذا عنده فعل إرادي يدل على وجود الإرادة الإنسانية بكمالها، وقد عبر عن ذلك بقوله:

وسلّمت نفسي حيث سلمني القضا ... وما لي مع فعــل الحبيب منازع
فطوراً تراني في المساجد عاكفاً ... وطــوراً في الكنـــائس رافــع
أراني كآلات وهــو محرّكـــي ... أنــا قلم والاقتــدار أصابــع[4]

فــنخلص من هذا القول مع الجيلي أنه ليس جبري العقيدة لأنه لا ينفي الإرادة كما هو حال الجبرية ويدل على ذلك بقوله:

فلســت بجبري ولكـــن مشاهد ... فعّــال، مريد، ما له من يدافــع

---

(١) الجيلي، القصيدة النوادر العينية في البوادر الغيبية، ورقة ١٧٢، ص أ.
(٢) الطويل (توفيق)، مرجع سابق، ص ١٧٩.
(٣) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، المقدمة، ص أ.
(٤) الجيلي، القصيدة النوادر العينية، ورقة ١٧٢، ص أ.

فآونـــــة يقضي عليَّ بطاعـــة وحيناً بما عنه نهتْنا الشرائـــع
لذلك ترانـــي كنت أترك أمره وآتي الذي ينهاه والجفن دامع[1]

فالجيلـــي كمـــا نراه هنا يحاول أن يثبت النفي بما يشبه الإثبات وذلك بنفي الجبرية، فيعتـــبر أنه أُعطي القدرة على المشاهدة والفعل والإرادة دون أي اعتراض عليه، وذلك كـــي لا يظهـــر مسلوب الإرادة، كما أنه ينفي عنه الجزء الاختياري، فيجعل حكم الله وقضـــاءه هو المسيطر الذي له الحكم فتكون الطاعة الملازمة له أو التمثل لأمر الشرع ومـــا نهـــى عنه، وهو في هذا يربط فكرته بالفناء، هذا الفناء الذي يستهلك المحب في محـــبوبه، فـــلا يملك القدرة على الاختيار، فيكون هناك إرادة تختار له ما تقتضيه من شـــؤون، وعليه قام مذهبه في الجبرية، وأقام كذلك نظريته المخالفة لنظرية ابن عربي في الاختيار القائم على الإرادة الإلهية، وفيها يقول:

لولا إرادتـــــه التعرف لـــم يكن للكنز إبراز مـــن الخفيّـــــات[2]

ويبيّـــن لنا الجيلي في هذا المجال العلاقة بين هذا الفعل من الحق وبين ما يترتب عليه مـــن جزاء وعقاب، وذلك على ما هو مستحق لذلك. فيكون الجزاء على حسب مقتضى الأســـماء والصـــفات، فلا تنفع طاعة ولا معصية أو شرك، لأن ذلك مردّه إلى الإرادة الإلهـــية التـــي تفعل ما تشاء، ولذلك يرى أنه "لا ينفعه إقرار أحد بربوبيته، ولا يضرّه جحُود أحد بذلك، بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على حسب ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكمالـــه، فكل مـــن في الوجود عابد له مطيع لقوله تعالى **﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾**[3] لأن من تسبيحهم ما يســـمّى مخالفـــة ومعصية وجحود أو غير ذلك، فلا يفقهه كل أحد"[4] وعلى هذا يمكن القـــول بأن الجيلي في مبحث الأخلاق جبري، لتخلّيه عن إرادته أمام إرادة الحق، فهو إذن لا إرادة له، لأن الإنسان عند الصوفية لا قيمة له كفرد بل هو متحد مع مبدأ الكل،

---

(١) الجيلي، القصيدة النوادر العينية، ورقة ١٧٢، ص أ.
(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٥٥ – ٥٦.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٤٤ ك.
(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨١.

كذلك لا خير في الأشياء ولا شر، بل هو نسبي، وهذا هو الاتجاه الذي يسير فيه الجيلي في نظرته إلى الخير والشر.

فالجيلي وإن كان ينفي وجود الشرّ في العالم فذلك لسريان السرّ الإلهي فيه، حيث أن الخير هو ما يصدر عن الله، وليس للشرّ إليه سبيل، وقد اختُص أهل العناية لما عُرف عنهم بالتزامهم الخير، حيث أن السرّ الإلهي ظهر في ذواتهم وصفاتهم، وسيطر على أفعالهم، وتجلّى في مِلِهم ونحلهم، وهذا بعيد عن أهل الشر، بل الأمر عكس ذلك. ومما يراه في هذا الشأن "أن من ترقّت نفسه، وعلت همته، وسمت روحه، لا يرى للشقاء أو الشر وجوداً، لأنه يلمس ما للسرّ الإلهي من فضل في نزع الشرّ من النفوس، وهيمنة الخير عليها، لأن الله لا يصدر عنه الشر مطلقاً، ومن هنا يرى أنه ما ثمّ شقاء، فكل ما سوى الله هو عالم العناية، لأنه في قبضة الحق، وما في قبضة الحق فهو عنده، وما عند الله خير وأبقى، والشقاء شرّ، والشر ليس إليه"[(١)(٢)] وعلى ذلك، فالشر هو عدم محض في نظر الصوفية، أي عدم وجود صفات إيجابية، فليس للشر وجود حقيقي بالنسبة لله الذي ليس في طبيعته تقابل، والشر في الأشياء المتقابلة بالتضاد، فوجوده قاصر على عالم الظاهر حيث تُعرف الأشياء بأضدادها.

وهكذا نجد أن الجيلي رغم خلافه مع ابن عربي في مسألة الجبر والاختيار كما بيناه آنفاً، إلا أنه يساير في جبريته وما يترتب عليها من القول بالخير والشر والثواب والعقاب جبرية غيره من المسلمين أمثال الجهمية الذين افترضوا أن العالم مسيّرٌ بقوة عليا هي الله، وكذلك يشارك الأشاعرة في رأيهم أن الله خالق الإنسان وأفعاله، ولو أنه أراد أن لا ينفي الجزء الاختياري فيه، فنفى عن نفسه الجبرية وقال بنظرية الطاعة، وهذا ما يدل على أنه في مذهبه الجبري يقول بأن العبد يخضع للقدرة ولا يتصرّف إلا بجريانها عليه وتقدير الحق له. هكذا يلتقي الجيلي بالأشعرية في مسألة الثواب والعقاب والطاعة والمعصية، إذ أن الإنسان عنده مخيّر مستطاع فهو مكتسب لعمله، والله خالق لكسبه من خير أو شر، وقد قال الأشعري: "وجميع أفعال

---

(١) ربما قوله هذا مستفاد من الحديث بقوله ﷺ "الخير كله بيديك والشر ليس إليك" سبق تخريجه.

(٢) الجيلي، شرح الإسفار، ص ١٨٥.

العباد مخلوقة من الله تعالى، ومكتسبة للعبد، والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد"[1] على حين رأينا ابن عربي قد عطل الإرادة الإنسانية تماماً، فإذا توجه الإنسان إلى العمل بالقصد والنيّة والاجتهاد في المعصية فإن الله يخذله وينال العقاب على فعله، وإذا اتجه بالقصد والنية والاجتهاد نحو الطاعة نال الثواب على ذلك، فالله عدل عندهم لأنه يضع الشيء في موضعه، وهو التصرف بمقتضى المشيئة، فلا يُتصور فيه جُور في الحكم ولا ظلم في التصرف.

---

(1) التفتازاني (أبو الوفا)، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة بالقاهرة، سنة ١٩٧٩، ص ١٥٢.

الفصل السادس

مفهوم الحب الإلهي في تصور الجيلي

- تمهيد
- الحب الإلهي والفناء
- درجات المحبة ومراتبها عند الجيلي
- مراتب الفنـــاء
- وحدة المعبود وتعدد الأديان
- أصناف البشر وأجناسهم عند الجيلي
- وحدة الشهود عند الجيلي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

- تمهيـــد:

الحب الإلهي هو قِوام الحياة الصوفيّة حيث يتعلق المحب بمحبوبه، فيطالع فيه جمال الربوبية، ويستمتع بجماله الأزلي، فهو سرّ الوجود وعلته الأولى، وهو مِنّة إلهية أودع الله بذرتهــا في قلوب مُحبيّه. والحب الإلهي ليس شطحاً أو خيالاً، إنما هو ثمرة حقيقية للإيمان القوي والتدين العميق، فينعكس أثره على حياة الفرد تهذيباً، وعلى حياة المجتمع ارتقاء.

ولا ينبغـــي أن يتبادر إلى الذهن أن الصوفية هم الذين ابتدعوا الحديث عن هذا الحـــب، إذ أنه يستند إلى شواهد قرآنية صريحة كقوله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحـــبهم ويحـــبونه﴾[1] ويـــربط الله بين الحب وقوة الإيمان في قوله تعالى: ﴿والذين آمنـــوا أشدّ حُبـــاً لله﴾[2]، كما يربط تعالى بينه وبين حب الرسول وطاعته في قوله: ﴿قـــل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾[3] وقد شاعت لفظة الحب أول ما شـــاعت فـــي أقوال الزهّاد والعباد الذين عاشوا في القرن الأول الهجري أمثال الحسن البصـــري، والـــزاهدة العابدة رابعة العدوية وغيرهما، فكان لهم الفضل على من جاء بعدهم من صوفية المسلمين في استخدام لفظة الحب في التعبير عن محبتهم لله.

وقـــد احتلت المحبة من نفوس الصوفية المحل الأرفع، وصدّروا بها مؤلفاتهم، فعدّهـــا بعضـــهم مـــن المقامات واعتبرها آخرون من الأحوال، فكشفوا بذلك عن وجه الحق فيها، تارة بكلام منظوم وأخرى بكلام منثور، فتغنّوا بها ونظموا الأشعار الغزلية فـــيها، فكـــان ذلك ضرباً من التعبير وجدوه ملائماً لحقائقهم وتصوير ما تُكنُّه سرائرهم مـــن العشق والهوى. وعن هذا الحب صدرت طائفة قيّمة من الشعر الغزلي استعان به أصـــحابه للتعبير عما يعتمر قلوبهم من هذا الحب، وما تتأثر به نفوسهم من المواجيد، ومـــا يتعاقب عليها من الأحوال. وليس من شك في أن ما يدخل من هذا الشعر في باب الغـــزل الإلهي لم يقصد به أصحابه الجمال الفني لذاته، ولا الصناعة الشعرية من حيث

---

(1) سورة المائدة، الآية: ٣١ م.

(2) سورة البقرة، الآية: ١٦٥ م.

(3) سورة آل عمران، الآية: ٣١ م.

هـــي، وإنما هو ضرب من التعبير أقدر على التأثير في السامع تأثيراً قوياً، وأدعى إلى إهاجة العاطفة وإثارة الشعور من ناحية أخرى(١).

وقـــد اصـــطنع شعراء الصوفية لغة خاصة بهم، فهي إما رموز وإشارات، أو كـــنايات وتلويحـــات لهـــا مـــن المعاني العميقة ما يجل عن فهم من ليس من أصحاب الأذواق الروحـــية والأحـــوال الصـــوفية ولا تسيغه عقول العامة. والصوفية يؤثرون الإشـــارة علـــى العـــبارة، ويعمـــدون إلى التلويح دون التصريح ستراً لحقائقهم وكتماً لأســـرارهم، وضناً بعلومهم وغيرة على حقائقهم وأسرارهم من أن تشيع في غير أهلها أو تتكشف لمن ليس أهلاً لها. وقد أشار القشيري إلى ذلك فقال: "وهذه الطائفة – يعني الصـــوفية – يســـتعملون ألفاظـــاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإخفـــاء والســـتر علـــى من باينهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بـــنوع تكلـــفٍ أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوْم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم(٢).

ولقـــد درج الجيلـــي على هذا الطريق، فضمّن شعره صوراً مختلفة من صور الحب تتصل بذكر من أحب من معشوقاته، والوصل والهجر، والقرب والبعد، وواصفاً الخمرة وما يتصل بها من حانٍ وألحانٍ، وكأسٍ ونُدمانٍ وكل ما يتضمنه الشعر الخمري والغرامـــي، وكل ذلك بطريق الإشارة والرمز، دون التصريح بالعبارة، صوناً لعلومهم وحفظاً لها وكتماً لأسرارها على من هم ليسوا من أهلها.

كمـــا أن مـــن شأن الحب عند الصوفية أن يستتبع حالة من الوجد وهي الفناء، حيث يفنى العبد عن شهود كل ما سوى الحق من الخلق فلا يرى غير الله فيكون فناؤه بـــالله، وهي حالة يغيب فيها الصوفي عن إدراكه لذاته لفنائه في المحبوب وهو الله. فلا يعـــد يعي شيئاً من حقائق أموره ولا يشعر بنفسه ولا بشيء من لوازمها. وهذا ما أشار إلـــيه الغزالي بوصفه للفناء قائلاً: "وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب

---

(١) حلمي (محمد مصطفى)، ابن الفارض والحب الإلهي، ص ١٤٣.

(٢) القشيري (عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، ص ٣١.

الحال فناء، بل فناء الفناء، لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه"[1].

فما هو شأن الجيلي إذن في هذا الأمر، وهل ترتب على تصوفه ونظرته في التوحيد الكامل للوجود اعتمار قلبه بالمحبة الإلهية؟ وهل تحقق بالفناء الروحي في مقاماته وأحواله ووصل إلى شهود الحقيقة بغيبته عن نفسه وانعدام ذاته أمام أنوار الذات الإلهية؟ وكذلك الأمر بالنسبة لعبادة الله بعد محبته، والفناء فيه، والعودة إلى الفطرة التي أوجد عليها الصوفي في حال فنائه وانسلاخه عن نفسه، فهل هناك تكثّر في الأديان أم هو تعدد في الصور فقط أمام وحدة الجوهر، حيث أن الجوهر واحد، والحقيقة واحدة، لأن الحق الذي تنبعث منه الأنوار هو واحد فقط؟

- الحب الإلهي والفناء:

يصور الجيلي المحبة الإلهية في أرقى معانيها وأكمل مجاليها، حيث يجعلها كالشمس في طلوعها عندما تنير الأرض بأشعتها وأنوارها، وتطرد غياهب الظلمة من جوانبها، فيعمها الخير والحيوية مكان الخمول والسكينة. وشمس المحبة التي يستخدمها الجيلي في إشاراته هي رتبة الحق وأوصافه الحسنى التي تحل بقلب الصوفي عند تحققه بالمحبة الكاملة لله، وهي مرتبة الكمال الحقيقي والجمال الصِّرف التي تصرف الصوفي المتحقق عن التعلق بأي شيء غيرها. وقد عمد الجيلي إلى التعبير عن تعشقه للذات الإلهية وولعه بها بنظم ضمّنه لواعج النفس وآلامها ومعاناتها، للوصول إلى التحقق بهذه المحبة التي يتفانى الصوفي للوصول إليها بشتى الوسائل من مجاهدة النفس والتقلب في الأحوال والمقامات كي يفوز بها. وقصيدته العينية شاهدة على ذلك لمّا تضمنته من صور حيّة للعاطفة التي ارتبط بها مع الذات الإلهية:

فؤاد بـه شمـس المحبـةِ ساطـعُ   وليس لنجـمِ العَذْلِ فيـه مواقعُ
صحا الناسُ من سُكرِ الغرامِ وما صحا   وأفـرقَ كـلٌّ وهو في الحانِ جامعُ

---

(1) الغزالي، مشكاة الأنوار، القاهرة، سنة ١٩٠٧، ص ٤١.

حمّيـا هـواه عيـنُ قهـــوةِ غيرهِ مُدامــــاً دوامــاً تقتنيها الأضالـعُ
هـوىً وصباباتٍ ونـارُ محبـــةٍ وتربـــةُ صبرٍ قد سقتها المدامـعُ.
أُولِـعَ قلبـي مـن زُرُودٍ بمـائِـــه ويَا ولَهـي كـمْ ماتَ ثمّةَ والـعُ...
لقــد كانَ لي في ظلِّ جاهِـكَ مرتـعٌ هنيئاً ولي بالرقمتيــــن مراتـعُ
أجـرّ ذيـــولَ اللّهوِ في ساعـةِ اللّقـا وأجنــي ثِمارَ القُربِ وهي أيانعُ...
صُليـتُ بنـــارٍ أضرَمَتهـا ثلاثـةٌ غرامٌ وشوق الدّيارُ الشّواسِــعَ...
فَـلا نــارٌ إلاّ مـا فـــؤادي مَحلُّـه ولا السُّحـبُ إلاّ ما الجُفونُ تدافـعُ.
ولا الوَجدُ إلاّ مـا أُقاسيه فـي الهـوى ولا المـوتُ إلاّ ما إليهِ أسـارعُ...
فكـلُ الـذي قضيتـهُ فـي رِضاكُـمُ مَرامي وَفوقَ القصْدِ ما أنت صانعُ.
تحكّـم بمـا تهـواهُ فـيَّ فإننـــي فقيرٌ لسلطـــانِ المحبةِ طايـــعُ...
حبيْتُكَ لا لـي بـلْ لأنـــك أهلُـهُ وما لي في شيءٍ سواك مطامــع[1].

فهــذا القــول لدى الجيلي ينطوي على كثير من المعاني التي اصطلح عليها الصوفية، والتــي تشير إلى التعلق بالذات الإلهية والتفاني في حبها، حيث تعمرُ قلب الصوفي ولا يــبقى لغيرها ظهور فيه، كذلك تتضمن الإشارة إلى الكمال الإلهي وهو الكمال الحقيقي والجمــال الصـــرف للــذات حيث أنه مع ثبوت الواجب في البصيرة وظهور سُطوات أوصـــافه الجلالـــية والجمالية لا ثبوت للأغيار بالكلية، والسُّكر بشراب المحبة الإلهية التي يصحو منها الصوفي لأنه لا يُفتتن بشيء من الأغيار عنها، فهي دوماً في "الحان" وهـــي حضرة الروح التي هي منتهى سير جميع الأرواح الجزئية[2]. وقد أشار الجيلي إلى سكره بمحبة الله ودوامه عليه فقال:

وأشرب كأسَ الرّاحِ كأساً براحةٍ تُصفِّقُ بالرّاحاتِ فيها الأصابعُ[3]

ومن إشاراته الغزلية بالذات الإلهية وجمالها المتبدّي لبصيرته قوله:

وسربٌ من الغزلان فيهـــنّ قيّنةٌ لنا هُنّ في سقط العُذيْبِ رَواتِــعُ

---

(١) الجيلي، النوادر العينية، (القصيدة)، مخطوط الظاهرية، ورقة ٨٨ – ٨٩.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، المعارف الغيبية شرح العينية الجيلية، ورقة ١، ص أ.

(٣) الجيلي، النوادر العينية، ورقة ٨٨.

سَفَــرن بُــدوراً مُــــذ قَلَبْنَ عقارباً   مــن الشَّعــــر خِلْنَا أنهُنّ براقعُ
رعا الله ذاك السرب لي وسقى الحِمى   ولا ضيّعت سربٌ فإني ضايع[١]

وســـرب الغـــزلان اصطلاح لدى الجيلي يشير به إلى الملائكة المهيمة في حبه تعالى والتـــي تقــوم علـــى توحيده والفناء في حبه ومراعاة أوامره، فهي صورة حية للمحبة والتفانـــي فـــي سبيل المحبوب، وهو يعتمد الصورة الرمزية التي تعبر عن شوقه وحبه وتعلـــق القلب وما فيه من صبابة لمحبة الذات الإلهية، وقوام ذلك كله الوجدان وما فيه من نبضات القلب ورفرفة الروح.

وتنعقد المحبة عند الجيلي لله تعالى من غير علة، لأنه لا يجوز بحقه تعالى أن يكـــون معلولاً لشيء فتكون محبة الإنسان لله تعالى منعقدة لصفاته ولكونه أهلاً للمحبة. فـــإذا كـــان الحب كما يراه الصوفية سر الوجود وعلته الأولى، فإن الجيلي يراه تأكيداً لرغبة المعبود في إظهار أسمائه وصفاته في صور جماله وجلاله. فوجود العالم كمال للحـــق لأنـــه كمال المعرفة حيث ظهر حسنه وبهاؤه في مخلوقاته. وقد أشار إلى هذا الجانـــب مـــن الحـــب فقال: "أحب المعبود ظهور هذا الوجود لأنه أوجده نسخة جماله وجلالـــه، فكـــان بوجود العالم ظهور كماله، فأراد شهود باطن صورة نفسه في ظاهر الحسّ المجعول مرآةً لقدسه ومظهراً لهيبته وأُنسه، فنفسه المحبوبة المشهودة، وملاحته المطلوبـــة الموجـــودة، كذلـــك محبة آدم لحواء كانت لكونها خُلقت من ضلعه شخصاً مســـتوىً، فالمحـــبوب إذن له نفسه، والمرغوب إليه حسنه، والمشاهد له حسُّه".[٢] ولا يخـــرج الجيلـــي عـــن الحب في كل ما ذهب إليه من أمر الوجود، وصوره، وأشكاله، فللحـــب علاقة بالإيجاد والتكوين والظهور وكل ما من شأنه أن يكون تجلياً من تجليات الـــذات والأســـماء والصفات الإلهية ولذلك يرى في الوجود المطلق صورة من صور الحب التي تحقق بها الوجود فقال:

الحب أول ذا الوجـــود المطلـــق   والحُـــبُ أخرجكـــم خلقٌ مُرتَقِ
بالحـــب كانَ الإبتدا لوجُودِنـــا   وبـــه الختام لِمَنْ دَرَى بتحقُـــقِ

---

(١) الجيلي، القصيدة النوادر العينية، ورقة ٨٨.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٩.

لـــــولا مقــامُ الحب أعلَى رتبةً ما كان إســمُ حبيبــه العبدُ التّقي

فالحـــبُ علـــةُ كـــلُ أمرٍ ظاهرٍ والحبُ شيمـــةُ كل عبد مُتّقي[١]

فالمحـــبة بهـــذا المعنى واسطة في الخلق والإيجاد، فهي المقام الأول الذي صدر عنه الوجـــود، والعلة الأولى لظهور كل موجود، وهي شيمة النفوس التقية التي تعرف مقام العـــبودية مـــن الربوبية وتخضع لها طاعةً وإجلالاً. وهذه المحبة المنعقدة لله هي عين محـــبة الله تعـــالى لمعرفـــته لنفســـه، وإخراجه للخلق من كنزيته كما ورد في الحديث القدســـي فـــيما رواه النبـــي ﷺ حاكـــياً عن ربه أنه قال "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعـــرف، فخلقـــت الخلق وتجليت عليهم فبي عرفوني"[٢] فكانت المحبة هنا هي السبيل إلـــى معرفة الذات الإلهية نفسها من خلال خلقها للخلق وإيجاد حاله. فقال: "أحبّ تعالى ظهـــور الحقـــائق فخلق لذلك الخلائق، وأحبه ﷺ للتحقق لكل حال تمّ، فكان حُبّ العبد الأوّاه تِـــبعاً لحـــب الله ولأجـــل ذلـــك قال ﷺ "حبب إليّ النساء "[٣] ليضيف الفعل إلى المـــتعال، ولم يقل "أحببت" بإسناده إلى نفسه في الحال، فعَين ما حبّبه لأجله النبي ﷺ هـــو عين ما أحب الله بسببه العالم، لأنه أحب ظهور ما لديه من الكمالات المعبر عنها بالأســـماء والصفات وهو عين المطلوب للنبيّ المحبوب ... فالذي قال كنت كنزاً مخفياً هـــو القائل حبب إليّ النّساء ولكن أضاف الفعل إلى نفسه أولاً للربوبية وإلى غيره ثانياً لمظهـــر العـــبودية، وسرّ ذلك أن الحب أول توجه من الحق لوجود العالم، ومحمد أول موجود ﷺ فكان أول التوجهات مقاماً لأول الموجودات"[٤].

ويعـــزو الجيلـــي أمر الخلق كله وإيجاده إلى الحب الإلهي، ومقامه هو التوجه الحبـــي نحـــو الخلق، وواسطته الروح المحمدي باعتباره أول الخلق، وقد بيّن دور هذا المقـــام بقوله: "فكان التوجه الحبي أول صادر عن الجناب الإلهي في إيجاد المخلوقات، فالحـــب لبقـــية مقامـــات الكمال أصل، وهي له كالفروع، ولأجل أنه من المقام الأول الأصـــلي، كان مخصوصاً بالموجود الأول الأصلي، فجميع الحقائق الإلهية إنما ظهرت

---

(١) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٩.

(٢) الحديث: سبق تخريجه.

(٣) الحديث: أخرجه النسائي ٣٨٧٨، وأحمد في مسنده ١٢٥٨٤.

(٤) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣٨.

بواسطة الحب، إذ لولا ذلك لما وُجد الخلق، ولولا الخلق لما عُرفت الأسماء والصفات، والخلــق إنما ظهر بواسطة الروح المحمدي، فلولا الروح المحمدي لم يكن خلق، ولولا الخلــق لــم تظهرصــفات الحــق لأحد، إذ لا أحد، فالحب هو الواسطة الأولى لوجود الموجودات، ومحمد ﷺ هو الواسطة الأولى لظهور الموجودات"[1]. ويستند في نظريته هــذه إلى ما جاء في قوله: فلولا المحبة ما كان هذا الظهور، ولولا الظهور لما عُرف الله تعــالى وذلــك لقوله تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾[2] يعني يحبهم بواحديته في كثرتهم لــيعرفوه، ويحــبونه بوجــود كثرتهم في واحديته ليعرفهم بما عرفوه بضدّه، فعرفهم بالتكثر وعرفوه بالوحدة"[3].

وليســت المحــبة سوى علاقة متبادلة بين طرفي الوجود بحقه وخلقه، وعليها يتوقف أمر الوجود الكوني، لذلك لم تكن المحبة منعقدة للحق فقط، بل هي أيضاً منعقدة للخلق، فهي تتنوع بتنوع التوجه الحبّي، لذلك فهي على أنواع مختلفة يحصرها الجيلي في ثلاثة أنواع هي: محبة فعلية، محبة صفاتية ومحبة ذاتية، ولكل منها توجهه الخاص في العبد بحسب المقام الذي يستوي فيه.

- درجات المحبــة ومراتبها عنــد الجيلــي:

يــنطوي مقــام الشهادة الكبرى على المحبة الإلهية فيرى فيه "انعقاد المحبة لله تعالى من غير علة فتكون محبته لله تعالى لصفاته وكونه أهلاً أن يُحب".[4] ولذلك حدد الجيلــي أهل كل درجة من درجات المحبة ووجهتهم فيها وهي على ثلاثة أنواع المحبة الفعلــية وهي محبة العوام، والمحبة الصفاتية وهي محبة الخواص، ومحبة ذاتية وهي خاصة بالكمل من أهل التحقيق ومن ثمة قال: "إن المحبة الفعلية محبة العوام، وهو أن يُحَــبّ الله تعــالى لإحســانه وليزيده مما أسداه إليه، والمحبة الصفاتية محبة الخواص، وهــؤلاء يحبونه لجماله وجلاله من غير طلب كشف لحجاب ولا رفع لنقاب، بل محبة

---

(١) الجيلي، قاب قوسين وملتقى الناموسين، ورقة ٩، ص أ.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٥٤ م.

(٣) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢٣، ص أ.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٩٦.

لله خالصـــة مـــن علل النفوس، لأن تلك المحبة ليست لله خالصة، بل هي لعلة نفسية، فالمحـــب المخلص منزه عن ذلك. ومحبة الخاصة هي التعشق الذاتي الذي ينطبع بقوته في العاشق بجميع أنوار المعشوق، فيبرز العاشق في صفة معشوقة، كما يتشكل الروح بصـــورة الجســد للتعشـــق الـــذي بينهما... فمحبة العوام فعلية، ومحبة الشهداء محبة صفاتية، ومحبة المقرّبين محبة ذاتية"[١].

أضـــف إلـــى ذلـــك أن لهذا الحب والمحبين مراتبه بحسب مراتب الموجودات أيضـــاً، وقـــد جعلها الجيلي على تسع مراتب في الخلق ومرتبتين في الحق، كما يُبرز دور الإرادة الإلهـــية ومـــا لها من تعلّق بالحب القائم في نفس الذات، وهو ما أشار إليه بقولـــــه: "فأحببـــــت أن أعرف" فهاتان المرتبتان من مراتب الحب في الحق لأن حبه لمعرفـــته نفســـه، فكانت إرادته تعالى فوق كل شيء ويشير إلى ذلك فيقول: "فالمرتبة الأولـــى في الحق يُسمى الحب بإسمه ما لم يكن حركة لظهور أثرها، فإذا حصلت تلك الحـــركة يســـمى الحب إرادة، فالحب الحقيقي والإرادة الحقيقية منه تعالى"[٢]. هذا هو الحب في جانبه الإلهي، وقد صوره الجيلي بأنه سرّ الحياة، وأصل الموجودات جميعها لأنـــه مـــن جانب الحق، وبه اكتمال الوجود. ولكن ما هي طبيعة هذا الحب في الجانب الإنساني؟

أن الحـــب الإنســـاني لله هو ذو غاية وهي الفناء بالله، ويحصي الجيلي مراتب هـــذا الحـــب في الخلق وتوجهات القلب نحو الحبيب، وفناءه في هذه المحبة. كما يحدد صـــفاتها وتـــدرّج المحـــب فيها حيث ينتهي فيها إلى مرتبة الفناء، أي فناء المحب في المحبوب، ويعرض الجيلي لهذه المراحل التي يجتازها السالك كي يتحقق بالفناء الكامل فـــيقول: "ومراتب الحب في الخلق أولها "الميل"، وهو انجذاب القلب إلى المطلوب، فإذا زاد يســـمى "ولعـــاً"، وإذا اشتد ودام يسمى "صبابة"، فإذا قوي... حلّ بالقلب في المعنى المـــراد يسمى "هوى"، فإذا استولى حكمه على الجسد بحيث أن يفنى المحب عن نفسه يسمى "شغفاً"، فإذا انمحى وظهرت علامته بحيث أن يفنى المحب عن نفسه وعن فنائه

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٩٦.

(٢) الجيلي، قاب قوسين، ورقة ٩، ص ب.

يســمى "غــراماً"، فإذا استحكم وطفح وظهر وتمكن تمكناً أفنى المحب عن نفسه وعن حبيــبه أيضاً بحيث أن يبقى الأمر شيئاً واحداً، وهو المحب المطلق يسمى "عشقاً" وهذا آخــر مقامات الخلق فيه، فإنه يصير المحب في هذا المقام حبيباً والحبيب مُحباً، فيتكون كــلٌ منهما بصورة الآخر، وذلك أن العاشق قد تمكنت روحه بصورة المعشوق فتعلقت بتلك الصورة الروحانية لمنطق التمازج... فيستحيل الفكّ والمفارقة والانفصال فيهما[(١)].

فهذه المراتب التسعة التي أحصاها الجيلي هي للخلق حقيقة، ولا يمكن نسبتها إلى الحق إلا مــن حيث أن وجود الخلق له، وأما الحب والإرادة فهما لله حقيقة، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾[(٢)]، وقوله: في الحديث القدسي "لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه"[(٣)]. وقوله في الإرادة ﴿إنما أمره إذا أراد شــيئاً أن يقــول لــه كن فيكون﴾[(٤)] فالحق تعالى بهذا الشأن يحب ويريد، والحب والإرادة من ثبوت الله تعالى.

ولمــا كانــت الحقيقة الوجودية قائمة بوجهيها الحقي والخلقي، فإنها لا بد من رابــط يجمــع بينها، لذلك يرى الجيلي بأن هناك من مراتب الحب ما يجمع بين الحق والخلــق معــاً، ويحددها الجيلي في معنى "الود" القائم بين الحق والخلق، وذلك استناداً إلــى إســمه "الــودود" حيــث أنه تعالى يُودّ من يشاء من عباده، ويُسبغ عليه من حبه ونعمائــه مــا يشاء، وقد أشار إلى هذه المرتبة بقوله: "وللحب مرتبة أخرى تظهر في الحق والخلق، ولهذا تسمى المرتبة الجامعة، وهي مرتبة "الودّ"، فإن الله يسمى "الودود" فهــو يُــودّ من يشاء من خلقه، والخلق يُودّونه، "فالودّ" مرتبة مشتركة تظهر بالقدم في القديــم وبالحدث في المحدث، فالمودة من خصائصها الاشتراك لوقوعها من الجانبين، ولهــذا قال تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعــل بيــنكم مــودة ورحمة﴾ [(٥)]، فالمودة تكون من الجهتين، فهي إسم للمحبة إذا

---

(١) الجيلي، قاب قوسين، ورقة ١٠، ص أ.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٥٤ م.

(٣) الحديث: "لا يزال عبدي..." سبق تخريجه.

(٤) سورة يس، الآية: ٨٣ ك.

(٥) سورة الروم، الآية: ٢١ ك.

ظهــرت مــن المحب والمحبوب، لأن الشيء إذا كان من إثنين لا يختص به أحدٌ دون الآخــر، فهما مشتركان فيه... فإذا صار كل منهما محباً للثاني، محبوباً له، كانت دولة المــودة ظاهــرة بيــنهما، وهــي نهاية مراتب العشق في الظهور، ولأجل وقوعه من الجانبيــن فقط، وإلاّ فلا شيء في الخلق أعلى من مرتبة ظهور العشق إذ هو ﴿نار الله الموقدة﴾[1]"[2].

وهكذا تنتهي مرتب الحب في الإنسان إلى اتحاد المحب بالمحبوب، حيث يفنى المحــب عــن وجــوده ووجود كل شيء في محبوبه، وهذا المظهر عنده من مظاهر الوحدة الوجودية التي لا تفرقة فيها بين حق وخلق أو بين محب ومحبوب[*].

ومــا يقــال بشــأن المحبة ومراتبها فإن ذلك يصدق على الإرادة أيضاً وعلى مظاهرها في المخلوقات فهي تسير في نفس الخطوات التي تتدرج فيها المحبة من ميل وولــع وصــبابة وهوى وعشق وغيرها، مما يؤدي إلى الفناء الذي تضمحل فيه الذات ولا يــبقى لديهــا مجال للتفرقة بين صفة ولا موصوف، وهذا روح مذهبه في الوحدة، حيــث يقــول: "إن الإرادة لها تسعة مظاهر في المخلوقات: المظهر الأول وهو الميل وهو انجذاب القلب إلى مطلوبه، فإذا قوي ودام سمي ولعاً وهو المظهر الثاني للإرادة، ثم إذا اشتد وزاد سمي صبابة، وهو إذا أخذ القلب بالاسترسال فيمن يحب فكأنه انصبّ كالمــاء إذا أُفــرغ لا يجــد بداً من الانصباب وهذا هو المظهر الثالث، ثم إذا تفرغ له بالكلية وتمكن ذلك منه سمي شغفاً وهو المظهر الرابع للإرادة، ثم إذا استحكم في الفؤاد وأخذه عن الأشياء سمي هوى وهو المظهر الخامس، ثم إذا استوفى حكمه على الجسد

---

(١) سورة الهُمَزة، الآية: ٦ ك.

(٢) الجيلي، قاب قوسين، ورقة ١، ص أ.

(*) حــدد الجيلــي مراتب الفناء في المحبة بقوله: ثم استولى حكمه – أي الحب – على الجسد بحيــث أن يفــنى المحب عن نفسه يسمى "شغفاً" فإذا انمحى وظهرت علامة بحيث أن يفنى المحــب عــن نفسه وعن فنائه يسمى "غراماً" فإذا استحكم وطفح وظهر وتمكن تمكناً أفنى المحــب عــن نفسه وعن حبيبه أيضاً بحيث أن يبقى الأمر شيئاً واحداً وهو المحب المطلق يســمى "عشقاً" وهذا آخر مقامات الخلق فيه فإنه يصير المحب في هذا المقام حبيباً والحبيب محباً، (قاب قوسين للجيلي، ورقة ٩).

سمي غراماً وهو المظهر السادس للإرادة، ثم إذا نما وزالت العلل الموجبة للميل سمي حــباً وهــو المظهــر الســابع، ثم إذا هاج حتى يفنى المحب عن نفسه سمي وداً وهو المظهــر الثامن للإرادة، ثم إذا طفح حتى أفنى المحب والمحبوب سمي عشقاً، وفي هذا المقام يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه ولا يصيخ إليه كما روي عن مجنون ليلى..."[١] وقال شعراً:

العشــق نـــار الله الموقـــدة فأفولها فطلــوعها فــي الأفئــدة

نبــأ عظيم أهله هم فيه مختــلفــــــــــون أعنــي في المكانة والجدّة

فتراهــم في نقطة العشق الــذي هــو واحدٌ متفرقين على حدة[٢]

والفــناء كمــا يــراه الجيلي هو فناء عن النفس وعن العالم الخارجي وذلك باستهلاك المحــب فــي محبوبه، "فهو عبارة عن عدم الشعور باستيلاء حكم الذهول عليه، ففناؤه عن نفسه عدم شعوره به، وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه، فالفناء في اصطلاح القوم هــو عــبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها"[٣]. ولكن الفناء لا يخلو من صراع النفس، حيث تميل إلى التجرد عن متعلقاتها المادية والبدنية والفناء في الــذات الإلهــية، كي تصل إلى السرّ المصون وينكشف لها عالم "الكاف والنون" الذي أوجــده الخــالق بكلمــة "كن" فكان، إلى أن تطهرت النفس من أدرانها، وتجردت من رسومها وولجت عالم الغيب بفنائها عن إرادتها في إرادة الله[٤]. فيصل العبد بعدها إلى الــتحقق الكــامل بالأسماء والصفات، فيسمع بسمع الله، ويبصر ببصر الله، لا يعلم من الوجــود غــير هويّته بحكم اليقين، والكشف يُشهده صدور الوجود أعلاه وأسفله منه، ويرى متعددات أمر الوجود في ذاته، كما يرى أحدنا خواطره وحقائقه[٥]. فإن العبد في حالــة تجلي الأسماء واصطلامه تحت أنوارها، يمحو الله إسم العبد ويثبت له إسماً من أســمائه، وهــذا هو الفناء الكامل الذي لا يتحقق إلاّ للكمّل المتحققين بالقرب من الذات

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٦.

(٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٣) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥٧.

(٤) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٣، ص ب.

(٥) المصدر السابق، ورقة ٣، ص ب.

الإلهـية وفـنائهم التام فيها. ومن آثار هذه التجليات عليه قوله: "إذا تجلّى الله على عبد مـن عبيده في إسم من أسمائه، اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الإسم، فمتى ناديت الحق بذلـك الإسـم أجابك العبد لوقوع ذلك الإسم عليه، فأول مشهد من تجليات الأسماء أن يـتجلى الله لعبده في إسمه الموجود، فيطلق هذا الإسم على العبد، وأعلى منه تجليه في إسـمه الواحد، وأعلى منه تجليه في إسمه الله، فيصطلم العبد لهذا التجلي، ويندكّ جبله، فيـناديه الحـق على طور حقيقته "إنه أنا الله" هنالك يمحو الله إسم العبد، ويثبت له إسم الله، فـإن قلـت "يا الله" أجابك هذا العبد لبّيك وسعديْك، فإن ارتقى وقوّاه الله وأبقاه بعد فـنائه، كـان الله مجيـباً لمـن دعا هذا العبد، فإن قلت مثلاً يا محمد أجابك الله لبّيك وسعديْك"(١).

كمـا يعـرض لنا موقفاً صوفياً وصل فيه إلى درجة عالية من التحقق بالقرب الإلهـي بفضل مجاهداته الروحية، وأصبح قلبه محلاً لمجلى محاضرات الأسماء، حيث أن القلـب هـو موضع السر الإلهي الذي يفهم الحقيقة فيقول: "إذا فني العبد عن نفسه وفنـي عـن فـنائه وأُبقـي بالله تعالى، ثم أُخلع عليه حلّة من حلل الكمال ولج بها في حضـرة من حضرات التحقيق، فيطّلع فيها على محاضرات الأسماء الإلهية والصفات الكمالـية الذاتـية مـنها، والنفسـية والفعلية، فأول ما يخاطبه من ذاته الإحدية بلسان الصـرافة الذاتـية فيرجع إلى ذات نفسه من حيث هو فيجد نفسه أحداً بالذات... فيرى نفســه وجـوداً محضاً... من غير اعتبار نسبة أو عدمها، بل عين الإطلاق المحض، وحينـئذ يـتحقق بصفة الأحدية... ثم الهوية... والفردية... والواحدية... والألوهية... والرحمانية... والربّية... وكل من هذه الحضرات تصبح كأنها كامنة فيه... فإذا حصل خطـاب الألوهية بلسان هذه الجمعية أجابها لكماله الأزلي الذاتي المستوعب لكل نقص وكمال فيتصف حينئذ بالألوهية..."(٢).

ولكـن مـا هـي حقيقة هذا الفناء؟ وهل هو أمر إرادي يحصل للعبد متى شاء وكيفما شاء؟ وهل يصدر عنه مباشرة أم بأمر خارج عنه؟

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، (بولاق)، ص ٤١.

(٢) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٥، ص.ص أ – ب /١٦، ص أب.

يحـــاول الجيلـــي أن يوضح لنا أمر هذا الفناء وذلك بإرجاعه إلى الاختيار الإلهي، فهو لـــيس بأمـــر كسبي، بل يتوقف حدوثه على الإرادة الإلهية، والإرادة في العبد هي عين إرادة الحـــق، فهي بنسبتها إلى العبد إرادة حادثة لأن الخلق حادث، وبنسبتها إلى الحق فهـــي قديمة لأنها عين إرادته القديمة، والسالك للطريق لابد له من التدرج في الإرادة حتى يصل إلى مرحلة الفناء الكامل وهي نهاية الطريق حيث يقول: "وهذا أخر مقامات الوصـــول والقرب، فيه يُنكر العارف معروفه فلا يبقى عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشـــوق، ولا يبقى إلا العشق وحدهُ، والعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخـــل تحت إسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف... فإذا امتحق العاشق وانطمس، وأخذ العشـــق فـــي فناء المعشوق والعاشق، فلا يزال يفنى منه الإسم، ثم الوصف، ثم الذات، فـــلا يـــبقى عاشق ولا معشوق، فحينئذ يظهر العاشق بالصورتين، ويتصف بالصفتين، فيســـمى بالعاشـــق ويسمى بالمعشوق"[1] وهنا تتجلّى الوحدة الكاملة وتتمحي الكثرة في وحـــدة الذات الإلهية. ويسوق الجيلي مثالاً على حقيقة الفناء هذا من تجربة روحية مرّ بهـــا وتحقـــق فـــيها بالفـــناء الكـــامل، وجاءت صورة صادقة لحالة الصوفي في حال اضـــمحلال ذاته الإنسانية تحت أنوار الذات الإلهية وغيبته عن حاله فقال في تصويره لهـــا: "تضمحل في هذا المنظر ذاتك، وتفنى عن صفاتك وعنك وعن كل ما يُنسب إليك مـــن النعوت والأفعال والآثار، فيتلاشى وجودك، وينعدم تركيبك، فلا تشاهد لك جسماً ولا روحـــاً ولا قلـــباً ولا ســـراً ولا صورة ولا معنى، بل يتجلّى الحق عليك في جميع ذاتـــك، فتـــنعدم تحت تجلّيه في جميع جهاتك، فلا يبقى لك علم ولا عين ولا تماثل ولا حق ولا حقيقة، قد أخذ عنك له فلا شيء منك بجهة من الجهات باقٍ، بل تُليَ عليك في هذا المنظر ﴿كل شيء هالك إلاّ وجههُ له الحكم﴾[2] "[3].

- مراتـــب الفنـــاء:

والفـــنـــاء من حيث هو ثمرة المجاهـــدة وقهر النفس اللوامة لـــدى الصوفي، فهـــو لا يـــتحقق للصوفـــي دفعة واحدة إنما يمـــر بمراتب تسع يجتازها الفانـــي كي

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٦.
(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.
(٣) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٢٠.

يصل إلى مقام البقاء بالله، وأول هذه المراتب مرتبة الذهول وآخرها مرتبة المحو: ولقد عرض لكل مرتبة منها وما يلقاه العبد أثناء اجتيازه لهذه المراحل فقال:

المرتبة الأولى: "فأول هذه المراتب مرتبة الذهول، وهي عبارة عن عدم شعور العبد بنفسه عند الاستغراق في ذكر الحق لأهل الحجاب، أو عند بروز أنوار الجمال لأهل الكشف"[١].

والمرتبة الثانية: الذّهاب، وفيها يفنى العبد عن أفعاله بسيره وذهابه في الحق، فتكون جميع أفعاله هي أفعال الله، ويكون العبد في هذه المرتبة كمثل القلم بيد الكاتب تقلبه الأصابع كيف شاءت اليد، وهذا معنى الذهاب، لأن العبد ذهب من فعله بشهود فعل الله به. وقد يطلق إسم الذهاب على الترقّي مطلقاً سواء كان في سيره إلى الله أو في سيره في الله"[٢].

والمرتبة الثالثة: هي مرتبة السلب، فيُسلب فيها العبد كل ما له من أوصاف خلقية بظهور الأوصاف الحقية لتحققه بالقرب، وفي هذا تصديق لحديث النوافل، فتحلّ صفة الحق مكان صفة الخلق وتكون عوضاً عنها، فيكون سمعه وبصره وعلمه وحياته وإرادته وقدرته كله لله، ويكون للعبد نسبة من هذه الصفات فيقول: "فتكون تلك الصفات الظاهرة في العبد غير منسوبة إليه، بل هي منسوبة إلى الله تعالى، إذ هو المتجلي بصفاته في مرآة الكون، فالعبد في هذه المرتبة مرآة ظهر الحق فيها بصفاته، فالصفات صفات الله والعبد محل ظهورها"[٣].

المرتبة الرابعة: "الاصطلام هو عبارة عن فناء العبد عن ذاته لوجود ذات الحق، فينتقل العبد عن حكم الوجود، فلا يكون له وجود بل الوجود لله، والعدم للعبد، فلا يخطر بباله أنه موجود بحالٍ لعلمه بعدمه ذاتاً وصفاتاً"[٤].

المرتبة الخامسة: "الانعدام هو عبارة عن فناء العبد عن فنائه، فلا يبقى عنده شعور بأنه فانٍ بل يفنى عنده جميع صفاته وأحكامه وذاته وبقائه بفنائه، ولا يبقى عنده

---

(١) الجيلي، رسالة أربعون موطن، مخطوط، مكتبة الظاهرية، دمشق، ص ٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٤.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٤.

عـــندية بالبدن، فهو متحقق بمقام الانعدام"، ومن هذا المشهد ينتقل إلى مقام البقاء، وما يراه أن الانعدام لا يعني فناء أحكام البشرية فيه لأن هذا التحقق إنما هو من حيث علمه وعنديته لا من حيث ما هو عليه في الظاهر، لأن جمسانيته على حالها باقية[١].

المرتـــبة السادســـة: الســـحق هو عبارة عن زوال الحس من نفس العبد فيقبل الأوصـــاف الإلهـــية من غير تعمّل ولا تعقّل ولا استحضار، بل يقبل صفات الحق كما يقـــبل صـــفات نفسه ولا يبقى عنده بينهما فرق، وهذه المرتبة من أول مقامات التحقيق يُلحـــق العبد بالله. ويضيف أن للانعدام ثلاث علامات: "أحدها أن يقبل سائر الأوصاف الإلهـــية، الثاني أن لا يجد فرقاً بين قبول صفات الله وبين قبول صفات نفسه، بل يقبل ذلـــك هذا... بالسواء من حيث الوجدان، الثالث أن لا يحتاج في قبوله صفات الله تعالى إلى استحضار إسم... بل يقبل ما يعلمه الله بذاته سبحانه[٢].

المرتبة السابعة: "المحق هو عبارة عن زوال الحصر والحدّ من جسمانية العبد وروحانيـــته معاً، فإن اليد مثلاً ليس في جبلّتها الطبيعية أن تكون بها قوة إبراء الأكمه، والـــرِجْلُ ليس في جِبلّتها الطبيعية أن تكون فيها قوة المشي على الهوى، إلاّ أن القابلية الإنسانية فيها جميع ذلك، وإنما تقييد النفس بالعادات منعها عن ذلك وحصرها على حدٍّ لا تتعداه الجوارح فإذا زال ذلك الحصر عن الجوارح صار النفس باطناً فقد مُحق بهذا العبد وتحقق بهذه المرتبة الشريفة[٣].

المرتبة الثامنة: "الطمس، هو عبارة عن ذهاب أحكام البشرية مطلقاً من طبعه وعادته، فظاهره وباطنه، فلا يغيّره الجوع المفرط ولا السهرّ الدائم ولا الزلازل العظام بحيـــث أن لا تدعـــوه نفســـه في ذلك إلى غيره... كذا في سائر أحواله وأموره العادية والطبيعية مع زوال الحصر عنه كما سبق... فإنه يشترط أن تزول عنه أحكامها"[٤].

المرتـــبة التاســـعة: "المحو، هو كمال الفناء لزوال سائر الآثار الخلقية بظهور الآثار الحقية، فإن المحو شرطه ظهور آثار الحق على هيكل الإنسان لأنها... لا تستتر

---

(١) الجيلي، رسالة اربعون موطن، ص ٤٤.
(٢) المصدر السابق، ص.ص ٤٤ – ٤٥.
(٣) المصدر السابق، ص.ص ٤٥ – ٤٦.
(٤) المصدر السابق، ص.ص ٤٥ – ٤٦.

ظهورها على جوارح العبد إلاّ لوجود بقية عليه، وعلامة زوال البقية ظهور أثر الحق على سائر الجوارح"[1].

ويــرى الجيلي أن المراتب الأربعة التي هي السحق والمحق والطمس والمحو هــي مخصوصة بأهل مقام البقاء دون المراتب الخمسة الأول، فإنها مخصوصة بأهل مقــام الفناء لأن الباقي بصفة من صفات الله لا يظهر عليه أثرها إلاّ بعد التحقق بمقام المحــق، وهو نهاية الفناء عن الكيفيات والحدود الخَلقية. وأما قبل التحقق بهذا المقام لا تظهر الآثار كلها على جوارحه بحكم الاختيار ولو كان في مقام البقاء[2].

مراتــب (درجــات) الفنــاء عنــد الجيلــي

مرتبة الذهــــول	المرتبة الأولى
مرتبة الذهــــاب	المرتبة الثانية
مرتبة السلــــب	المرتبة الثالثة
مرتبة الاصطلام	المرتبة الرابعة
مرتبة الانعــــدام	المرتبة الخامسة
مرتبة السحــــق	المرتبة السادسة
مرتبة المحــــق	المرتبة السابعة
مرتبة الطمــس	المرتبة الثامنة
مرتبة المحــــو	المرتبة التاسعة

وما يمكن قوله أن الجيلي في عرضه للفناء على الصورة التي ذكرها لم يقصد به حالة اتحــاد أو حلــول مــع الذات الإلهية، إنما يقصد أن العبد محل تجليات الحق بأسمائه وصــفاته من غير حلول ولا اتحاد، بل تجد الحق مُكيَّفاً من غير كيفية، وتكون أنت لا أنــت، بل يكون هو هو على ما هو عليه في الأزل بغير حد ولا حصر تعالى الله. وفي هــذا المقــام يكــون العبد كما لم يكن، والحق كما لم يزل، فتذهب صفات العبد وتأتي

---

(1) الجيلي، رسالة أربعون موطن، ص ٦٥.

(2) المصدر السابق، ص ٤٦.

صـــفات الـــرب[١] وهذا ما يعنيه الصوفية بالفناء، أي فناء الذات الإنسانية في ذات الله تعـــالى وهذه في حقيقتها ليست دعوة إلى الفناء، بل دعوة إلى الخلود، حيث أن الإنسان يفنـــي ذاتـــه فـــي ذات الله ليبقى به، وليست هذه الحالة التي دعوا إليها بِمُشابهةٍ لحالة "الـــنرفانا"[*] الهـــندية، التي تهدف إلى إفناء الذات وإبلاغها حالة النفي المطلق، بل هي دعـــوة إلـــى اعتـــناق المثل العليا في السلوك والعقيدة يصل بها الإنسان إلى الخلود[٢].

ويرى نيكلسون أن الفناء الصوفي يتفق مع القول بالشخصية الإلهية، لأنه ليس كالنرفانا الهـــندية محواً تاماً للشخصية الإنسانية، بل هو محو يعقبه صحو، وفناء يعقبه بقاء، هو فـــناء عـــن الإرادة الإنسانية مثلاً لتحقق الفاني بأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله، فهو يفنى عن إرادته الخاصة ليبقى بإرادة الله، ويفنى عن عمله ليبقى بعمل الله، وهكذا[٣].

وثمـــة تـــلازم بين حاليْ الفناء والبقاء يظهر عند الجيلي في تمييزه بين مراتب الفناء، إذ يجعل من المراتب الأخيرة التي تؤدي إلى الفناء من السحق والمحق والطمس والمحـــو مباشـــرة هي مراتب خاصة بأهل البقاء، وخصّ المراتب الأولى الباقية بحالة الفـــناء، ذلـــك أن الصفات الإلهية لا تظهر على العبد إلاّ بعد زوال الآثار الخلقية عنه، بعـــد وصوله إلى مرتبة المحق، وهو آخر مراتب الفناء، بل إن الجيلي يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن العبد يفنى عن الفناء وذلك بالسحق والمحق والطمس والانعدام حيث تتجذب ذاته إلى ذات الحق، ولا يبقى له سوى مشهد الحق، فيبقى فيه، وفي ذلك يقول:

---

(١) الجيلي، رسالة أربعون موطن، ص ٤٣.

(*) الـــنرفانا: يقول أبو العلا عفيفي أن النرفانا ظاهرة سلبية محضة وفكرة متفرعة عن مذهب تشاؤمي شامل في حين أن الفناء الصوفي له ناحيته الإيجابية كما أن له ناحيته السلبية، وأنه لا دخـــل له في فلسفة تشاؤمية فـــي طبيعة الوجود، (التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د. عفيفي، ص ٨١).

الفناء عند متصوفة الإسلام يعقبه بقاء ولكن في النرفانا فناءً تاماً لا يعقبه بقاء.

(٢) كفافـــي (د. محمـــد عـــبد الســـلام)، اتجاهـــات إنسانية في شعر الصوفية، في ادب الفرس وحضـــارته. نصـــوص ومحاضرات مكتبة النهضـــة العربيـــة بيـــروت ١٩٦٧ ص.ص ٢٠ – ٢١.

(٣) نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص أ، المقدمة ص ١.

"ثـم تفنى عن الفناء فيأخذك أمر ضروري إلى ذات واجب الوجود، فيكون... مشهدك فـي الله مشـهده مـنه، وأنـت كمـا قال تعالى: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر... الآية﴾[1]"[2] ولكن يرى بأن العبد في هذه الحالة محجوب عن الحق لشهوده فـنائه عن فناه. "وقد تترقى النفس بمجاهداتها لتصل إلى مقـام القرب، فتكون في بقاء بعـد الفناء"[3]. ولا يتحقق للصوفي هذا الفناء عن فناه إلاّ بتجلي إسم من أسماء الذات الإلهـية كإسـمه "الحق" أو "الله" أو من حيث إسمه "القدوس" حيث يفني الجانب الخلقي من العبد، ويبقى فيه الجانب الإلهي، وفي تجلي كل إسم من هذه الأسماء يفنى من العبد جـزء من الخلقية وتبقى الذات المقدسة المنزهة، كأن يقول في تجلي إسمه "الحق" منهم من تجلى له من حيث إسمه "الحق"، وكان طريقه إلى هذا التجلي بأن كشف له سبحانه وتعـالى عن سرّ حقيقته المشار إليها بقوله: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بـالحق﴾[4] فعـندما تجلت له ذاته من حيث إسمه الحق فني منه الخلق وبقي مقدس الذات منزه الصفات"[5]. وهكذا تجليه في باقي أسمائه تعالى.

أمـا مقـام الـبقاء الـذي يعقب الفناء، فقد يتحقق العبد به بعد تجليات الجمال والجـلال، ويرى الجيلي أن تجليات الحق تتنوع، فتارة يتجلى باللطف، وتارة بالرحمة، وتارة بالعلم، وتارة بالفضل، وتارة بالجود وأمثال ذلك إلى ما لا نهاية له من التجليات، وهذه التجليات لله على عباده إما جلال جمال، وإما جمال الجلال، وهذه كلها بعيدة عن الحلـول والاتحـاد، حيث يكشف الله عن أصل الموجودات جميعها وما فيها من تجلٍ جمالـي أو جلالي فيقول:"إعلم إن الله تعالى إذا تجلى لعبده في منظر الجمال رأى ذلك الشـيء من الأشياء إلاّ وتلوح له تجليات الجمال من تلك الأشياء بلا حلول ولا اتحاد، بـل علـى التنزيه اللائق به، وذلك لأن الله تعالى يكشف له عن محتد الموجودات، فلا

---

(١) سورة الإنسان، الآية: ١ م.

(٢) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٤) سورة الحجر، الآية: ٨٥ ك.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٠.

يرى موجوداً إلاّ الله ويكشف له عن محتده من جمال الله تعالى. وفي هذا المنظر يسمع العـبد من الله آية ﴿فأينما تولوا فثمّ وجه الله﴾[1] وصاحب هذا يكون عنده علم توحيد الحق في سائر المخلوقات، ترد عليه ملائكة الحقائق بأنواع التوحيد في هذا المقام، فلا تــزال تهديه إلى الحق حتى يترقى عنها وعن نفسه وعن علومه، فيفنى عن جميع ذلك ثــم يفــنى عن الفناء، ثم يبقى ببقاء الله، فإذا صار باقياً بإسم الله شمّ رائحة من الجلال فينتقل من منظر الجمال إلى منظر الجلال"[2].

ومقــام الــبقاء المنشود عند الصوفي للتحقق بالكمال التام هو عبارة عن صفة إلهــية يتصــف بها العبد بعد فنائه عن نفسه، فيقرر أن الفاني لمحجوب بالله عن وجود نفســه، ويرى ربه والناس في مقام البقاء على درجات، فمنهم من هو مع الله بصفة أو صفتين، ومنهم من هو معه بصفات كثيرة، ومنهم من هو معه بأسماء المراتب، ومنهم من هو معه بالجمال، ومنهم من هو معه بالكمال، ومن هنا فإن كمال العبد لا يكون إلاّ بالــتحقق بالكمــالات الإلهية جميعها حيث يتبعها زوال الأحكام البشرية وآثارها المقيدة له، فيكون حال العبد في مقام البقاء غيره في مقام الفناء، فيعرف عندها حقيقة عبوديته أمــام الحقيقة الربّية، وذلك بما يبعثه الله فيه من نوره الذاتي، فتنير له الحقيقة ويعرف أن ســمعه غــير سمع الله، وبصره غير بصر الله، وعلمه غير علمه، فتتميز الصفات الخَلقــية عن الصفات الحقية، ويعرف حدوده، فتُلحقه الكمالات بذات الله الحق، ويلحق بالعــبد مــا هــو منسوب له من كمال ونقص، فيشهد عندها الحقيقة، فيرى الحق حقاً والــباطل باطــلاً، ويتمثل في ذلك قولــه ﷺ "ألا كل شيء ما ســوى الله باطل[3]"[4] وهكـــذا يعــرف العبد بمعرفة غير تلك المعرفة فــي مقام الفناء التي عــرف نفسه فــيهــا بــالعــدم، وصار يعرفها بالوجود المطلــق، وسبب ظهور الحق لــه فيها من

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٢) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ٥٢.

(٣) الحديث: حديث متفق عليه، رواه البخاري/٦١٤٧ ومسلم/١٧٦٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٢١.

غـير حلـول وأن بقـــاءه بالله وأمره منسوب إلى الله، فهو الباقي[١]، وفي هذا يقول شعراً:

ظهرتم بأوصاف الكمال لناظري فغبت وعنكـم لا تغيـب سرائـــري
وشاهدت حُسناً كاملاً كل وجهة وكانت من الوجهات أيضاً مظاهري
فغيبني ذاك الشهـود عن السوى وغابت به عني هنـاك ضمائــري
فأرجعنـي منـه إليـه بوصفه ولا شيء عليه عنه مـن دمي ذاكري
فقـال وكنت عنـه مترجمـاً مقالة تحقيـق وحقـي ناصـــري
أنـا الحق سبحاني وشأني معظم أُنزّه عن تشبيه وتحديد وحاصـــري
وحاشاه ما انحلّ في وجودنـا ولا في جهات شاهدته نواظــري[٢]

وجملـة القـول أن مقاميْ الفناء والبقاء على الصورة التي طالعنا بها الجيلي هي نتيجة حتمـية للحب الإلهي، حيث ينتهي السالك بعد فنائه عن نفسه وعن غيره إلى بقائه بالله، فالفـناء هـنا ليس مؤدياً إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام، بل هو مؤدٍ فقط إلى شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود[٣]. وقد أشار القشيري إلى هذا المعنى في شرحه للفناء عن شهود الخلق، فرأى أنه إذا فني (الصوفي) عن توهم الآثار مـن الأغـيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغـيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طللاً، يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق[٤]. وهذا الذي أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى.

وقـد حدد الجيلي مراحل الفناء الموصل إلى البقاء، حيث يتحقق بها العبد حتى تتكشـف له الحقـيقة دون واسطة، فيحصل في مقام الشهود، قال: "لا بد من الفناء عن الوجـود أولاً، ثم عنك ثانياً، وبفنائك عن الموجودات تحصل في مقام الشهود، وبفنائك عنك ترتقي المقام الموجود فإذا فنيت عن فنائك أبقاك به على أنك عينه، فيراك معدوماً

---

(١) الجيلي، رسالة اربعون موطن، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٣) محمود (عبد القادر)، مرجع سابق، ص ٥٢٨.

(٤) القشيري (عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، ص ٣٧.

مــن حيث خلقيتك، موجوداً من حيث حقيقتك، تتجلّى بالأسماء والصفات كما هي لذاتك بحكــم الأصــالة والملك لا بالتبعية ولا بالظن إلى حقيقة بل بنسبية الكمالات كلها إليك كنســبة الصــفات إلــى الذات، ولم تزل تساير هذا المعنى حتى تفقده، فلا تجد سواك، وحينــئذ ينكشــف لــك فــي باطــنك عن مواقع نجوم الأزلي من سماء علة العلل بلا واسطة..."(١).

وهكــذا ينتهــي الجيلي في الحب الإلهي إلى ما انتهى إليه غيره من الصوفية أمــثال ابــن عربــي وابــن الفــارض وهو الفناء الذي ينشده الصوفي في حال تحققه بالكمالات الإلهية جميعها وقطعه لمراحلها حتى يتحقق بالبقاء بعد الفناء، وسرّ هذا كله هو الحب الذي بنى عليه ابن عربي مذهبه بقوله: "لولا المحبة لما صحّ طلب شيء أبداً ولا وجــود شيء، وأن هذا هو سر "فأحببت أن أعرف"(٢) وقد تؤدي المحبة بين الحق والخلــق إلــى توحــيد الــرؤية تجاه الحق بأنه مصدر الأديان والعبادات مهما تعددت مظاهــرها وتنوعــت توجهــات العباد في التقرب منها. ولذلك مال إلى توحيد الأديان باعتــبارها موجهة إلى معبود واحد وهو الله على اختلاف الصور والمظاهر في العبادة من الخلق.

- وحــدة المعبــود وتعــدد الأديــان:

لقد ترتب على نظرية وحدة الوجود لدى الجيلي – والقائمة على مفهومَي الحب والفــناء – نظرية أخرى هي وحدة الأديان رغم تعدد مظاهرها، ذلك أن الله تعالى هو مصــدر جمــيع العــبادات "وأن الله تعــالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجــبولون على ذلك، مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلاّ وهو يعــبد الله تعالى بحاله ومقَالهِ وفِعالهِ، بل بذاته وصفاته، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى لقوله تعالى للسموات والأرض ﴿ائتيا طوعاً أو كرهاً، قالتا أتينا طائعين﴾(٣) ولــيس المراد بالسموات إلاّ أهلها، ولا بالأرض إلاّ سكانها، وقال تعالى: ﴿وما خلقت

---

(١) الجيلي، سبب الأسباب، (حقيقة الحقائق)، ورقة ٢، ص.ص أ – ب.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٣) سورة فصلت، الآية: ١١ ك.

الجــن والإنس إلاّ ليعبدون﴾[1] ثم شهــد لهم النبي أنهم يعبدونه بقوله ﷺ "كلٌّ ميسرٌ لم خُلِقَ له"[2] لأن الجن والإنس مخلوقون لعبادته، وهم مُيَسرُون لما خُلقوا له، فهُم عباد الله بالضرورة"[3]. فهذه صورة المعبود الواحد الذي ترتكز عليه فكرة الجيلي في وحدة المعبود، فلا تعدد في ذاته، ولا مشاركة في عبادته، بل الكل مسخرون لتوحيده في ذاته وعــبادته، وبالــرغم مــن هذه الوحدة القائمة في ذات المعبود، إلاّ أن العبادات متعددة متكــثرة ومتــنوعة، لأنهــا تخــتلف باختلاف تجليات الأسماء والصفات، فهي مظاهرٌ لحقــائق هذه الأسماء والصفات، وقد تجلّى الحق في جميعها بذاته، فعبدته الطوائف بما تجلّــى لها، وليس تنوع العبادات، وتعدد المللْ والنِّحل، وتكاثر الطوائف في حقيقتها إلاّ مجــرّد وسائل يتوسل بها العابد للوصول إلى غاية واحدة وهي عبادة إله واحد، وبذلك يتفرّد المعبود بالوحدانية التامة دون أدنى مشاركة، ويشير الجيلي إلى حقيقة ذلك بقوله: "ولكــن تخــتلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات، لأن الله تعالى متجلٍ بإسمه "المضل" كما هو متجل بإسمه "الهادي"، فكما يجب ظهور أثر إسمه المنعم كذلك يجب ظهور أثر إسمه المنتقم"[4].

ولــم يقتصر تعدد الأديان على مقتضيات الأسماء والصفات فقط، بل لاختلاف أربــاب هــذه الأســماء والصفات ممّن تجلّت عليهم، فكان منهم من تحقق بالقرب من معــبوده ومــنهم مــن حُــرِم ذلك فعبده عن بُعد، فظهرت نتيجة ذلك أنواع العبادات وأصــناف المتعبديــن بكثرتهم، ووقعوا تحت تأثير مقتضيات الصفات، فقال: "واختلف الــناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات، قال الله تعالى: ﴿كان الناس أمــةً واحــدة﴾[5]، يعنــي عباد الله المجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية،

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦ ك.

(٢) الحديــث: أخــرجه البخاري رقم ٤٥٦٨، ورواه الإمام أحمد بسند صحيح عن أبي بكر أن رسول الله قال "كل ميسر لما خُلق له".

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢١٣م.

فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث إسمه "الهادي" وليعبده من يخالفه من حيث إسمه المضلّ. فاختلف الناس وافترقت الملل، وظهرت النِّحل، وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب ولو كان ذلك العلم عند غيرها خطأ، ولكن حسّنه الله عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر، وهذا معنى قوله: ﴿**ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها**﴾[1] فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مُراده، وهو عين ما اقتضته صفاته".[2] ويعزو الجيلي أمر ذلك إلى الإرادة الإلهية التي شاءت أن يكون الخلق على هذه الصورة في العبادة، دون أن يقدح ذلك في حق الذات الإلهية إذ أن الله غني عن العالمين، لذلك يقرر "أنه لا ينفعه إقرار أحد بربوبيته، ولا يضره جحود أحد بذلك، بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى ﴿**وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾[3]. فمن تسبيح العالمين من يكون في الطاعة، ومن التسبيح ما يكون في المعصية والضلال. ومع هذا التباين في التعبير عن العبادة، فالكل غارق في تجلياته، متوجه إلى عبادته مسبحٌ له[4]. وعلى هذا فإن أول العابدين لله هو أول الخلق، لأنه فُطر على ذلك منذ أوجده الله، وهو آدم عليه السلام، فقد بدأ العبادة أولاً في ولايته قبل نزوله إلى الدنيا، ثم تابعها في نبوته قبل ظهور ذريته، ولم يظهر التباين والاختلاف إلاّ بظهور ذريته، فافترقت بين مؤمن آمن بما في الصحف المنزلة على آدم وهم أتباعه من ذريته ممّن تعلّموا وآمنوا بما في الصحف، وكافر ممن اشتغل بملذاته واتبع هواه، فآلت به ظلمة الغفلة إلى الغرور بالدنيا فأنكر وعَدِمَ الإيمان بما في الصحف المنزلة وهؤلاء هم الكفار[5].

---

(١) سورة هود، الآية: ٥٦ ك.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٤٤ ك.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨١.

أصناف البشـــر وأجناسهم عنـــد الجيلـــي:

ولقـــد صنّف الجيلي الناس في مللهم ونحلهم إلى أصناف منهم من عبد الله في شـــخص آدم، ومـــنهم من عبد شخص آدم وهم الوثنية، ومنهم الطبيعيون الذين عبدوا الطـــبائع الأربعة، ومنهم من عبد الكواكب وهناك من عبد النور والظلمة وهم الثانوية، ومنهم عبّاد النار وهم المجوس، وهناك الدهرية ثم هناك أهل الكتاب على تفرّع عباداتهم مـــن بـــراهمة ويهود ونصارى ومسلمون. وكل هؤلاء متجهون بالعبادة إلى الله بشتى الطـــرق التي ابتدعوها حسب توجهات القلب وقبوله للخير أو الشر، "فكل هذه الطوائف عـــابدون لله تعالى كما ينبغي أن يُعبد، لأنه خلقهم لنفسه لاَ لَهُم، فهم له كما يستحقه"(١) وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(٢) فالكل عابد له بكل جارحة فيه، إنما على قدر ما تجلّت له الحقيقة الإلهية بإسمائها وصفاتها.

ولقد تعددت الأهواء وافترقت الأمم فيما بينها إلى ملل ونحلٍ متفاوتة متباينة في مظاهـــر عبادتها حسب تجلي الصور وظهورها لهم، ويرى الجيلي أن هذا الافتراق بدأ فـــي ذرية آدم بعد وفاته: "فذهبت طائفة ممن كان يؤمن بقرب آدم عليه السلام من الله تعالى إلى أن يصوّر شخصاً من حجر على صفة آدم ليحفظ حرمته بالخدمة له، وليقيم نـــاموس المحبة بمشاهدة شخصه على الدوام لعل ذلك يكون مقرباً إلى الله تعالى... ثم تبعـــتها طائفـــة مـــن بعدها فضلّوا في الخدمة، فعبدوا الصورة نفسها، فهؤلاء هم عبدة الأوثـــان، ثـــم ذهبـــت طائفة أخرى إلى القياس بعقولهم وقالوا الأولى أن نعبد الطبائع الأربعة لأنها أصل الوجود إذ العالم مركب من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، فعبادة الأصل أولى من عبادة الفرع... فعبدوا الطبائع وهؤلاء هم الطبيعيون، ثم ذهبت طائفة إلـــى عبادة الكواكب السبعة فقالوا إن الحرارة والبرودة... ليس شيء منها في نفسه له حـــركة اختـــيار فلا فائدة من عبادتها، والأولى عبادة الكواكب السبعة... لأن كل واحد مـــن هـــؤلاء مستقل بنفسه سائر في فلكه، يتحرك بحركة مؤثرة في الوجود.. فالأولى عـــبادة من له التصرف، فعبدوا الكواكب وهؤلاء هم الفلاسفة، وذهبت طائفة إلى عبادة

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٢.

(٢) سورة الذاريات، الآية: ٥٦ ك.

الـــنور والظلمـــة... فسموا النور يزدان وسموا الظلمة أهرمن وهؤلاء هم الثانوية، ثم ذهبـــت طائفة إلى عبادة النار... وهؤلاء هم المجوس، ثم ذهبت طائفة إلى ترك العبادة رأســـاً زعماً بأنها لا تفيد وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على مـــا هـــو الواقـــع فيه،... وهؤلاء هم الدهريون، ويسمون بالملاحدة أيضاً، ثم إن أهل الكـــتاب مفترقون، فبراهمة وهؤلاء يزعمون أنهم على دين إبراهيم... ويهود هؤلاء هم الموســـويون ونصارى هؤلاء هم العيسويون، ومسلمون وهم المحمديون، فهؤلاء عشر ملل وهم أصول الملل المختلفة، وهي لا تتناهى لكثرتها ومدار الجميع على هذه العشر ملـــل وهم الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون"[(١)].

وللمفاضـــلة بين هذه الملل فقد جعل الجيلي ميزان الخير والشر هو المحك لهذه الطوائـــف والفاصـــل بيـــنها والمميز لها، لذلك انقسموا إلى فريقين أهل جنة وأهل نار فقال: "وما ثم طائفة من هذه الطوائف إلاّ وقد خلق الله منها ناساً للجنة وناساً للنار، ألاَ تـــرى أن الكفـــار فـــي الزمن المتقدم من النواحي التي لم تصل إليها دعوة رُسُل ذلك الوقـــت منقسمون على عامل خير جزاه الله بالجنة وعامل شر جزاه الله بالنار، وكذلك أهـــل الكتاب، فالخير قبل نزول الشرائع ما قبلته القلوب وأحبته النفوس، واستبشرت به الأرواح، وبعـــد نزول الشرائع ما تعبّد الله به عباده، والشر قبل نزول الشرائع ما قبلته القلوب وكرهته النفوس وتألمت به الأرواح وبعد نزول الشرائع ما نهى الله عنه عباده، فكل هذه الطوائف عابدون لله كما ينبغي أن يعبد.."[(٢)].

ولمـــا كانت الذات الإلهية هي مصدر كل عبادة لهذه الطوائف، فهي مصدر كل ســـعادة لهـــم لتحققهم بالعبادة، فقد أظهر سبحانه وتعالى حقائق أسمائه وصفاته في هذه الملـــل، فـــتجلى فـــي جميعها بذاته، فكانت التجليات هي المعبودة على الحقيقة في كل الطوائـــف ومن هنا كان التعدد في العبادات والتباين بينها في الصور والمظاهر، فكانت كـــل ملـــة عابدة لله على صورة مختلفة للملة الأخرى "فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات،

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني،، ص.ص ٨١ – ٨٢.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٢.

لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم رب لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق، فعبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها، ثم من عبد منهم الوثن فلسرّ وجوده سـبحانه بكمالــه بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود. فكان تعالى حقــيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، فما عبدوا إلاّ الله، ولم يفتقر في ذلك إلى علمهم ولا يحتاج إلى نياتهم... لأن قلوبهم شهدت لهم بأن الخير في ذلك الأمر... فعبادة الكفار له عــبادة ذاتية وهي وإن كانت تؤول بهم إلى السعادة، فإنها طريق الضلال لبُعد حصول سعادتها، فإنه لا تتكشف لصاحبها الحقائق إلا بعد خوض طباق النار الأخروية جميعها جــزاء بمــا خــاض فــي الدنيا طباق النار الطبيعية بالأفعال والأقوال والأحوال على مقتضى البشرية. فإذا استوفى ذلك قطع طريقه إلى الله تعالى لأنه نودي من بُعد فيصل بعــد ذلــك إلى سعادته الإلهية فيفوز بما فاز به المقربون من أول قدم لأنهم نودوا من قــرب"[١]. أمــا الطبائعية فقد نبذوا كل صورة للعبادة لدى الكفار ورسموا عبادتهم بما أوحــاه فكــرهم "أما الطبائعية فإنهم عبدوه من حيث صفاته الأربع... التي هي الحياة والعلــم والإرادة والقــدرة أصــل بناء الوجود. فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهــرها فــي عالم الأكوان. فالرطوبة مظهر الحياة والبرودة مظهر العلم والحرارة مظهر الإرادة واليبوسة مظهر القدرة وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعــالى... فهم عابدون للحق من حيث الصفات ويؤول أمرهم إلى السعادة كما آل أمر مــن قــبلهم إليها بظهور الحقائق التي بُني أمرهم عليها"[٢]. أما الفلاسفة فقد انصرفوا بعقولهــم عــن عبادة الواقع لذلك اتجهوا إلى الآفاق بنجومها وكواكبها فقال فيهم: "وأما الفلاســفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى لأن النجوم مظاهر أسمائه وهو تعــالى حقيقــتها بذاتــه. فالشمس مظهر إسمه الله لأنه الممدّ بنوره جميع الكواكب... والقمــر مظهر إسمه الرحمٰن لأنه أكمل كوكب يحمل نور الشمس... والمشتري مظهر إسمه الرب... وأما زحل فمظهر الواحدية لأن كل الأفلاك تحت حيطته... وأما المريخ

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٣.

فمظهر القدرة لأنه النجم المختص بالأفعال القهارية... وأما الزهرة فمظهر الإرادة لأنه سـريع التقلـب فـي نفسـه... وأما عطارد فمظهر العلم لأنه الكاتب في السماء وبقية الكواكب المعلومة مظاهر أسمائه الحسنى التي تدخل تحت الإحصاء. ثم لما كان الحق حقـيقة تلك الكواكب اقتضى أن يكون معبوداً لذاته فعبدوه لهذا السر..."[1] وأما الثنويّة فلهـم سـرّ في عبادته إذ أنه تلتقي فيه الأضداد ولذلك جمعوا بين النور والظلمة لذلك "عـبدوه مـن حيث نفسه تعالى لأنه تعالى جمع الأضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية والمراتـب الخلقية فما كان منسوباً إلى الحقيقة الحقية فهو الظاهر في الأنوار، وما كان منسـوباً إلـى الحقـيقة الخلقية فهو عبارة عن الظلمة فعبدوا النور والظلمة لهذا السر الإلهـي الجـامع للوصفين والضدين... فالثنوية عبدوه من حيث هذه اللطيفة الإلهية... فهو المسمى بالحق وهو المسمى بالخلق فهو النور والظلمة"[2].

وقـد اختار المجوس النار لقوة عنصرها وسيطرتها فهي مفنية لكل شيء لذلك جعلوهـا رمـزاً لعبادتهم فقال: "فإنهم عبدوه من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفنية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف كذلك النار فهي أقوى الاستقصات وأرفعها، فإنها مفنية لجميع الطبائع... فلهذه اللطيفة عبدوا النار وحقيقتها ذاته تعالى، فالنار في الطبائع مظهـر الواحديـة فـي الأسـماء... فعبدوا النار وما عبدوا إلاّ الواحد القهار.."[3] أما الدهـرية فإنهم عبدوه من حيث الهويّة. فقال عليه الصلاة والسلام "لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر"[4][5].

ويـرى الجيلي في البراهمة أنهم أصحاب توحيد لأنهم ما عبدوا سوى الله في وحدانيته لكنهم منكرون للأنبياء والرسل فقال: " أما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقاً لا مـن حيث نبي ولا من حيث رسول بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلاّ وهو مخلوق

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص.ص ٨٣ – ٨٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٤) الحديث: سبق تخريجه.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

لله، فهـــم مقرّون بوحدانية الله تعالى في الوجود لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً، فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال...."(١).

ويعـــتقد الجيلي أن هذه التعبدات كانت مصدر شقاوة لأهلها أكثر مما حققت لهم السـعادة لأن عـــبادتهم مبـــتدعة من أنفسهم فقال: "كل هذه الأجناس السابق ذكرها لما ابـــتدعوا هـــذه التعبدات من أنفسهم كانت سبباً لشقاوتهم ولو آل بهم الأمر إلى السعادة، فإن الشقاوة ليست إلاّ ذلك البُعد الذي يثبتون فيه قبل ظهور السعادة، فهي الشقاوة، وأما مـــن عبد الله على القانون الذي أمر به نبيه كائناً من كان من الأنبياء، فإنه لا يشقى بل ســـعادته مســـتمرة تظهر شيئاً فشيئاً، وما أتى على أهل الكتاب إلا أنهم بدّلوا كلام الله وابتدعوا من أنفسهم شيئاً فكان ذلك الشيء سبباً في شقاوتهم، وهم في الشقاوة على قدر مخالفتهم لأوامر الله تعالى وسعادتهم على قدر موافقتهم كتابه تعالى..."(٢).

ويفـــرّق الجيلـــي فـــي أمـــر العـــبادة بين من تعبّد على التقييد ومن تعبّد على الإطلاق، ولما كانت العبادة جميعها لله فإن من عبدوه في صورة واحدة من تجلياته هم عـــابدون له على التقييد، ومن عبد الله على التقييد بمظهر واحد فهو شرك. أما الموحّد فهـــو من عبد الله على الإطلاق، وقد أشار إليهم بقوله: "فإن الحق تعالى من حيث ذاته يقتضـــي أن لا يظهر في شيء إلاّ ويُعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود، فمن الـــناس مـــن عبده على الطبائع وهي أصل العالم، ومنهم من عبد الكواكب، ومنهم من عـــبد المعـــادن، ومنهم من عبد النار، ولم يبق شيء في الوجود إلاّ وقد عبد شيئاً من العـــالم إلا المحمديـــون فـــإنهم عـــبدوه من حيث الإطلاق بغير تقييد بشيء من أجزاء المحدثـــات. فقد عبدوه من حيث الجميع، ثم تنزهت عبادتهم من تعلقها بوجه دون وجه من باطن وظاهر فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته"(٣).

وقـــد ترتب على عبادة التقييد وعبادة الإطلاق درجة القرب والبعد عن الله تبعاً لعبادتهم وتحققهم بالكمال، وما رأى إلاّ المحمديين قد فازوا بالقرب الإلهي من أول قدم

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٥.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

لأنهم عبدوا الله من حيث الجميع "فلهذا فازوا بدرجة القرب من أول قدم، فهؤلاء الذين أشار إليهم الحق بقوله: ﴿أولئك ينادون من مكان قريب﴾[1] بخلاف من عبده من حيث الجهة وقيّده بمظهر كالطبائع أو الكواكب أو كالوثن وغيرهم، فإنهم المشار إليهم: ﴿أولـئك يـنادون مـن مكـان بعيد﴾[2] لأنهم لا يرجعون إليه إلا من حيث ذلك المظهـر الـذي عـبدوه من حيث هو ولا يظهر عليهم في غيره"[3]، وهكذا فإن تعدد العـبادات وتـنوع التجلـيات بحيث تبدو متباينة مختلفة هي من حيث ذاته ومن حيث الأحدية ومن حيث نفسه ومن حيث الهوية وغيرها، وجميعها مقتضيات أسمائه وصفاته بحيـث تتجمع في الذات الإلهية الواحدة التي هي مصدر العبادة، وأصل الوجود الواحد الذي تتجلى فيه كل الأسماء والصفات بحسب المقتضيات[4].

أمـا الأديان الثلاثة فلكل منها شرعتها ومنهاجها، وقد أظهر حقيقة كل دين وما ارتكز عليه من أمور المعتقدات التي اختلطت بالمقتضيات النفسية للكل منها "أما اليهود فـإنهم يتعبدون بتوحيد الله تعالى، ثم بالصلاة... ويتعبدون بالصوم... وبالاعتكاف في يوم السبت... وأن يتفرغ لعبادة الله تعالى لقوله تعالى في التوراة أنت وعبدك وأمتك لله تعـالى في يوم السبت... فلأجل هذا عبّد الله اليهود بهذه العبادة في هذا اليوم إشارة إلى الاستواء الرحماني وحصوله في هذا اليوم..."[5].

ويـنظر الجيلـي إلـى النصـارى على أنهم أقرب الأمم إلى الحق تعالى بعد المحمديـين وذلك بسبب تنزيههم للذات في بعض وجوهها فقال: "وأما النصارى فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا الله تعالى فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس. ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه

---

(١) الآية: هذه ليست من الآيات إنما إشارة إلى التقرب من الله فيكون الحق قريباً منهم يسمعون نداءه خلافاً للآخرين، وهم من يعني بهم المقربون تصديقاً لقوله تعالى: ﴿أولـئك المقربون﴾ سورة الواقعة، الآية: ١١.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٤٤ ك.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٨٣.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٤.

(٥) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٨٥.

علــى وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لمــا حصــروا ذلك في هؤلاء الثلاثة نزلوا عن درجة الموحدين، غير أنهم أقرب من غــيرهم إلــى المحمديين لأن من شهد الله في الإنسان كان شهوده أكمل من جميع من شـــهد الله من أنواع المخلوقات، فشهودهم ذلك في الحقيقة العيسوية يؤل بهم إذا انكشف الأمــر علــى ســاق أن يعلموا أن بني آدم كمرآءٍ متقابلات يوجد في كل منها ما في الأخــرى فيشـــهدون الله تعالى في أنفسهم فيوحدونه على الإطلاق فينقلون إلى درجة الموحديــن لكــن بعد جوازهم على صراط البعد، هو ذلك التقييد والحصر المتحكم في عقائدهم..."[1].

وقــد شـــهد الله تعــالى للمسلمين إذ التزموا تعاليم نبيّهم وما فرطوا فيها، لذلك أخــبرهم تعالى أنهم خير أمة أخرجت للناس فيقول فيهم: "أما المسلمون فاعلم أنهم كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[2] لأن نبيهم محمداً ﷺ خــير الأنبــياء، ودينه خير الأديان وكل من هو بخلافهم من ســائــر الأمـــم بعد نبوّة محمــد ﷺ وبعـــثه بالرسالة كائناً من كان فإنه ضال، شقي، معذّب بالنار كما أخبر الله تعالى، فلا يرجعون إلى الرحمٰن إلاّ بعد أبد الآبدين لسر سبق الرحمة الغضب وإلاّ فهم مغضـــوبون... فكلهم هلكى. قال تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهـــو في الآخرة من الخاسرين﴾[3]... والمسلمون كلهم سعداء بمتابعة محمد ﷺ ... فالمســمون علـــى الصراط المستقيم وهو الطريق الموصل إلى السعادة من غير مشقة، والموحـــدون من المسلمين أعني أهل حقيقة التوحيد على صراط الله... فإنه عبارة عن تـــنوعات تجلـــيات الحـــق تعالى لنفسه بنفسه... فالمسلمون أهل توحيد والعارفون أهل حقـــيقة وتوحيد، وما عدا هؤلاء فكلهم مشركون سواءٌ فيهم التسع الملل الذين ذكرناهم، فـــلا موحد إلا المسلمون، ثم إن الله تعبّد المسلمون من حيث إسمه "الرب". فهم مُقتدون بأوامـــره ونواهيه... فجميع عوام المسلمين عابدون لله تعالى من حيث إسمه الرب، لا

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني،، ص ٨٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١١٠ م.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٨٥ م.

يمكنهم أن يعبدوه من غير ذلك بخلاف العارفين فإنهم يعبدونه من حيث إسمه "الرحمن" لتجلّــي وجــوده فــي جميع الموجودات عليهم[١]. إذن فسعادة الخلق على قدر موافقة الحــق، ولهــذا كانــت الشقاوة على قدر مخالفة أهل الكتاب للحق، فإن الحق تعالى لم يرسل نبياً ولا رسولاً إلى أمة إلاّ وجعل في رسالته سعادة لأمته.

وهكــذا ينتهي الجيلي إلى أن الله سبحانه وتعالى هو المعبود على الحقيقة، وهو المتجلــي فــي كل مظهر من مظاهر الوجود، وعليه فما دامت الحقيقة واحدة، فإن كل العقائد السنية تتحد في جوهرها وإن اختلفت فيما تلبسه من الصور[٢]. وبهذا ينتهي إلى تقرير المذهب الذي انتهى إليه ابن عربي من قبل. وهو أنه "لولا المحبة لما صحّ طلب شيء أبداً، ولا وجود شيء، وإنّ هذا هو سر "فأحببت أن أعرف".

بعــد هــذا العــرض لموقف الجيلي نتساءل ما النتيجة التي ترتبت على قول الجيلي بالوحدة؟ هل انتهى إلى وحدة شهود أم وحدة حلول؟

وما هي العلاقة بين الفناء الناشئ عن الحب الإلهي وبين ما يتحقق به العبد من شــهوده لحقــيقة الوجــود الإلهي؟ وكيف يكون الفناء طريقاً موصلاً لهذا الشهود دون حصول حلول فيه؟ وهل قال الجيلي فعلاً بوحدة الشهود إلى جانب وحدة الوجود، أم أن وحدة الوجود عنده هي وحدة شهودية قائمة على المشاهدة والرؤية القلبية لحقيقة الذات الإلهية؟ إن الإجابة عن تلك التساؤلات تتضح بعد عرضنا لوحدة الشهود عنده.

- وحدة الشهــود عند الجيلــي:

إن مقامــي الفناء والبقاء على الصورة التي طالعنا بها الجيلي هي نتيجة حتمية للحــب الإلهــي، حيث ينتهي العبد بعد فنائه عن نفسه وعن غيره إلى بقائه بالله، إذ أن غايــة الصوفي من استغراقه في حبه للذات الإلهية أن يصل به المطاف إلى الفناء عن ذاتــه وعــن وجــوده ليــبقى في الله، فالبقاء في الله بعد الفناء عن النفس من علامات الإنسان الكامل.

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، ص ٨٦.

(٢) الغزالــي، المنقذ من الضــلال، تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٣٤.

والفناء عند الجيلي لا يؤدي إلى اتحاد ولا إلى حلول، بل هو يؤدي إلى شهود الحق الواحد المطلق الذي به وجود كل موجود. وهي نتيجة التجربة الروحية التي يعيشها الصوفي المتحقق بالكمال الخلقي، لأنها مجاهدة للنفس الأمّارة بالسوء، ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير بالتجرد عن علائق البدن وإغفال نوازعه، فيتيسر للصوفي أن يترقى في معراجه الروحي حتى ينتهي إلى الفناء عن كل ما سوى الله، والبقاء في الذات الإلهية وحدها، فتتحقق له السعادة العظمى برؤية جمال الحق في قلبه ويأنس بقربه فيرى أن الله عين كل موجود، وفيه قوله:

ظهرتم بأوصاف الكمال لناظري ... فغبت وعنكم لا تغيب سرائري
وشاهدت حسناً شاملاً كلّ وجهة ... وكانت من الوجهات أيضاً مظاهري
فغيبني ذاك الشهود من السّوى ... وغابت به عني هناك ضمائري
فأرجعني منه إليّ بوصفه ... ولا شيء عليه عنه في دمي ذاكري
فقال ولكن كنت عنه مترجماً ... مقالة تحقيق وحقي ناصري
أنا الحق سبحاني وشأني معظّم ... أُنزّه عن تشبيه وتحديد وحاصري
وحاشاه ما انحلّ في وجودنا ... ولا في جهات شاهدته نواظري[1]

والمرحلة التي يطويها الصوفي في ترقّيه للوصول إلى غايته هي مرحلة التحقق بمقام المشاهدة وهذا يتحقق به بعد الفناء التام، وهو في هذا الموطن يصف ما يتجلى له فيه من حقائق الأسماء والصفات، فيطلعه الله على حقائق الأمور حيث يشاهد الذات في سائر مظاهر الوجود. وهذه الحضرة التي يشهد فيها الحقيقة هي حضرة المشاهدة المنزهة عن كل شيء فقال: "أوقفني الحق تعالى في حضرة المشاهدة المنزهة عن الجهة والمسامتة، فشهدته سبحانه وتعالى في سائر المظاهر الأول منها والآخر، حتى تجلى لي في السماء والأرض، والطول والعرض، واليمين واليسار، والجنة والنار، والخلف والأمام، والمأموم والإمام شهود عين شهود أهل العرفان، بل شهود أهل العين والوجدان، غير أنه منوط بالتحقيق والبرهان، فأفناني فيه مني، ثم صارَ عوضاً عني، فقمت في مقام البقاء الأعظم لابساً الرداء المعلم... ثم أسدل حجاب العظمة، فنوديت

(١) الجيلي، رسالة أربعون موطن، مخطوط، ص ٢٩.

مـــن خلـــف سرادق العزّة، يا هذا حقّق النظر فينا، بنا، فإن المشاهدة منوهة بالمقاربة والمســـاعدة وذلـــك مـــن خصـــائص الغيرية التي هي من أعظم الحجب على الحقيقة الأحديـــة... فقلـــت... وكـــيف الوصول إلى ما هنالك، فقال بالانهماك والاسترسال في حقيقة الحق المتعال من غير فتور ولا إهمال"[١].

وقـــد عـــرّف الجيلي هذا الموطن الذي يتحقق به الصوفي نتيجة الفناء عن كل السوى بأن "الشهود هو الكشف الأعظم المعبّر عنه بمطالعة الجمال الإلهي"[٢] وقد بين مراتب هذا الشهود وما يتحقق به كل من سلك الطريق إلى الله منذ البداية حتى النهاية. فهـــي تمـــثل أعلـــى حـــالات الترقي للصوفي حيث تتكشف له حقائق الأمور في أدق معانـــيها، وقـــد جعلها على ثلاثة مراتب لكل منها مجالها الخاص بشهود الحقائق فقال: "وهـــو علـــى ثلاثة مراتب بعضها على بعض، المرتبة الأولى شهود الحق بالحق في المظاهـــر الخلقية، وهذا الشهود مطالعة عيانيّة بالبصر الحسّي، وذلك لأهل البداية في طـــريق الحـــق، فحـــلّ الله تعـــالى في المظاهر الكونية منزهاً بغير حلول، فيشهدونه بأبصـــارهم لأن مـــن الله تعالى قد اكتسبت أبصارهم نور إلهي فيه يرونه لا بنفوسهم، وهـــذا الفـــوز الإلهي الذي أشرت إليه هو من فيض كنت سمعه وبصره...، الحديث... وعلامـــة من كان في هذا المشهد يحجب الله عنه الأكوان جميعها فلا يرى شيئاً سوى الله تعـــالى... فـــالمطلوب في مرتبة الشهود العيني الحسي أن لا يشهد شيئاً سوى الله، وأن لا يكـــون مشـــهوده إلا الله، وهذه المرتبة وإن جلّت فهي مخصوصة بعوام أهل الله"[٣].

ويحصـــر الجيلـــي في المرتبة الثانية شهود الحق في المظاهر الحقية المتجلية بالأســـماء والصـــفات حيـــث تُرى بالقلب إذ أن شهود البصيرة أشد وأقوى من شهود البصـــر لأن القلـــب هو محل تعقل معاني الكلمات الإلهية فقال: "والمرتبة الثانية شهود الحـــق بـــالحق في المظاهر الحقية، وهي الأسماء والصفات، وهذا شهود لا يكون إلاّ

---

(١) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ٨، ص ب.

(٢) الجيلي، رسالة أربعون موطن، مخطوط، ورقة ٦٢، ص أ.

(٣) المصدر السابق، ورقة ٦٢.

قلبـــي، لأنّ الصفات معاني كمالات إلهية، والمعاني لا يمكن شهودها إلاّ بالبصيرة لأن البصر مقيّد بالأجسام والأرواح، والبصيرة تشهد المعاني صوراً بخلاف البصر، وكان هــذا المشـــهد أعلى من المشهد المتقدم ذكره لأن شهود البصر مقيد بالمظاهر الخلقية، وشـــهود البصـــيرة غـــير مقيد بذلك، بل مطلق، فتارة يشهده في مظاهر الحقية، وتارة يشهده في مظاهر الخلقية. المرتبة الثالثة هو الشهود المطلق المخصوص بالكمّل، وهو أول مراتـــب الوجود"[1]. فهذا الشهود للحق تعالى لدى الجيلي في سائر الموجودات هو شهود صادق لا لبْس فيه، ولا تخيّل ولا تصوّر ولا بطلان.

كذلـــك يعمـــد الجيلي نفي القول عن نفسه بالحلول والتشبيه أو التجسيم لأنه لا يجـــوز فـــي حقه تعالى، وهذه ناحية إيمانية عميقة ترتبط بمدى ما يحققه الصوفي من القـــرب الإلهي فيقول: "وليُعلم أنّ هذا الشهود من غير حلول ولا مماسّة، ولا نوع من أنـــواع التجســـيم والتشـــبيه، ولا شـــيء من ذلك على ما هو عليه من التنزه والكمال والتعالي فيما شاء من المظاهر، تلك سنّة الله قد خلت في عباده من أوليائه، يتجلى فيما شاء، لا ترى لتجليه سبحانه وتعالى لموسى في النار المخلوقة التي رآها جانب الشجرة فســـمع الـــنداء ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَـــهَ إِلَّا أَنَـــا﴾[2] فلـــم ينكر تجليه في النار بل آمن وصدق"[3].

هكـــذا فإن الفناء عن النفس طريق يُؤدي إلى أن يفنى المحب عن كل أوصافه، بحيـــث تتجلى صورته في صورة المحبوب وذلك بالفناء عن الإنية، وغيبة النفس عن صـــفاتها حيث لا يكون ثمة مجال لصفة ما أن تُفسد هذا الاتصال الذي تحسه النفس في حضورها مع الله. وفي هذا يرى الجيلي أن المشاهدة بهذا المعنى هي مشاهدة لله تعالى سواء في خلقه، أو في سائر الموجودات، حيث يرى فيها الله ولا يرى شيئاً آخر، وهذا أعلـــى مـــناظر الشـــهادة فيترقى منها إلى مراتب الصدّيقية، ولهذا فالشهادة كما يراها الجيلـــي متنوعة وليست واحدة فيقول: "وأما الشهادة فإنها نوعان شهادة كبرى وشهادة

---

(١) الجيلي، رسالة اربعون موطناً، ورقة ٦٢.

(٢) سورة طه، الآية: ١٤ ك.

(٣) الجيلي، المناظر الإلهية، ص ١٤.

صـــغرى، فالشـــهادة الصـــغرى على أقسام... والشهادة الكبرى قسمان أعلى وأدنى. فـــالأعلى شـــهود الحـــق تعالى بعين اليقين في سائر مخلوقاته فإذا رأى مثلاً شيئاً من المخلوقـــات، فإنـــه يشـــهد الحق تعالى في ذلك الشيء من غير حلول ولا اتصال ولا انفصـــال بل بما أخبر به سبحانه وتعالى بقوله: ﴿فأينما تولوا فثمّ وجه الله﴾[(١)]... فإذا صـــح للعبد هذا المشهد فهو مشاهد لله تعالـــى، وهذا أعلى مناظر الشهادة، وما بعدها إلاّ مراتـــب الصـــديقية، فيفـــنى عـــن نفســـه بوجـــــود ربه وحينئذ يدخل في دائرة الصديقية..."[(٢)].

ويحـــدد لنا الجيلي مقام الصديقية ومرتبتها من القرب الإلهي بحيث يتعين مقام مـــن "عرف نفسه فعرف ربه" ويكشف عن الحضرات المشتملة عليها، من علم اليقين وحـــق اليقيـــن وعين اليقين التي تتحقق للعبد بنور اليقين لما يفيضه الله على عبده من المعـــرفة الحقة. كما يحدد الجيلي موقف الصدّيق من مشاهدته لهذه الحضرات، وذلك عـــن طريق الفناء الذي يصل به إلى البقاء الإلهي المتجلي بالأسماء والصفات، فيقول: "وأمـــا الصـــدّيقية فإنهـــا عبارة عن حقيقة مقام من عرف نفسه فقد عرف ربه، وهذه المعـــرفة لهـــا ثـــلاث حضرات: الحضرة الأولى علم اليقين[(*)]، والحضرة الثانية عين اليقيـــن[(**)]، والحضـــرة الثالثة حضرة حق اليقين[(***)]، فعلامة الصدّيق في تجاوز هذه الحضـــرات أن يصـــير غيب الوجود مشهوداً له، فيرى بنور اليقين ما غاب عن بصر المخلوقـــات من أسرار الحق، فيطلع حينئذ إلى حقيقته، فيشهد فناءه تحت سلطان أنوار الجمـــال، فيكتســـب بهذا الفناء بقاءً إلهياً، والمراد بقولي يكتسب، هو أن يظهر له البقاء

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٩٦.

(*) علم اليقين: ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هو عليه (تعريفات الجرجاني).

(**) عين اليقين: ما أعطته المشاهدة والكشف (نفس المصدر).

(***) حـــق اليقين: عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً لا علماً فقط فعلم كـــل عاقل الموت علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، وإذا ذاق الموت فهو حق اليقيـــن، وقـــيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الإخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها (من تعريفات الجرجاني).

الإلهـي كما لم يزل منذ كان الوجود، لا أنه مستفاد في تلك الحضرة، فإذا بقي ببقاء الله تعالى تجلت عليه الأسماء إسماً فإسماً، فعرف الذات حينئذ من حيث الأسماء، وهذا حد بلـوغ علم اليقين. ومن هذا لا يكون إلا عيناً. ثم يرتقي من ذلك إلى تجليات الصفات، فيشهدها صفة بعد أخرى، فيكون مع الذات بما لها من الصفات، ثم يرتقي من ذلك إلى أن لا يحـتاج إلـى الأسماء والصفات في كينونته مع الذات، ثم يرتقي من ذلك إلى أن يعـرف مواقـع الأسماء والصفات من الذات. فيعرف الذات بالذات، فتنصب بين يديه حضـرة الأسماء والصفات فيشاهد حقائقها ويدرك إجمالها في التفصيل، وتفصيلها في الإجمال..."[1].

ويصـور الجيلي هذا الترقي في مجال الشهود تصويراً دقيقاً بحيث يستوفي كل حالة يتطلبها هذا الترقي ولا يقوم بعمل إلاّ ويشهد الله فيه على الدوام والاستمرار حتى يصـل العـبد في ترقيه إلى الكمال وهو الفناء في ذات الله، وينتقل بعدها إلى البقاء في الله، وهـو فـي كل هذا يرى الله في كل إسم وصفة، لذلك يرى أن شهود الحق في كل أمـر يتعين معه أن يشهد العبد أن جميع صفاته لله فيقول: "والطريق إلى ذلك أن تعلم قطعـاً أن إرادتـك إرادة الله تعالى، وقدرتك قدرته، فتشهد صورة علمك هذا في جميع أحوالـك من أكل وشرب... لا تغفل عن شهود صورة العلم في شيء منها على الدوام والاسـتمرار حتى يصير علمك تعيّن هذا الأمر عيناً، ثم يتجلى فيه فيصير حقاً، فليس بعـد علـم اليقين إلا عين اليقين، وليس بعد عين اليقين إلا حق اليقين، وبعد ذلك يتسع علـيك الأمر فتشهد جميع صفاتك لله. فيكون أنك أنت، وتعلم حينئذ أن ليس في الوجود سواك، فيفنا فيك الذي كنت فنيت فيه، فنقلت من شرك الشرك"[2].

وقـد حـدد الجيلـي لتحقـيق ذلك مراتب سبعة يمر بها الصوفي، فيؤدي ما يسـتوجب علـيه من الطاعة المجاهدة حتى يشهد الله في كل إسم وصفة فيستوفيه "في الطـور الأول قبولاً، وفي الطور الثاني شهوداً، وفي الطور الثالث وجوداً، وفي الطور الـرابع سـرياناً، وفـي الطور الخامس تحققاً، وفي الطور السادس تمكناً وفي الطور

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص.ص ٩٦ – ٩٧.

(٢) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٩، ص.ص أ – ب.

السـابع فعلاً وإظهاراً للأثر"[1] وقد صرح الجيلي عن مدى سريّة هذا الأمر وضرورة كـتمانه لقداسته فقال: "وقد كشفت لك في هذه النبذة عن سر لم تزل أهل الله تحتار من إفشائه، ولولا أنني أمرت بتسطيره في هذه الورقات لما فعلت والله يقول الحق..."[2].

ويطلعنا الجيلي على ما للتجليات الأسمائية من فضل في شهود الذات الصرف إذ أن هـذه التجليات من حيث حقيقتها الذاتية، تنتهي بأن تطلب العبد في جميع الأسماء الإلهـية طلـب وقـوع. لذلك أشار إلى حقيقة هذه التجليات وما تؤدي إليه من مشاهدة فقـال: "والعجب في التجليات الأسمائية أن المتجلّى له لا يشهد إلاّ الذات الصرف، ولا يشـهد الإسـم، لكـن المميز يعلم سلطانه من الأسماء التي هو بها مع الله تعالى، لأنه اسـتدل علـى الذات بذات الإسم فعلم مثلاً منه أنه الله أو أنه الرحمن أو أنه العليم أو أمـثال ذلك، فذلك الإسم هو الحاكم على وقته، وهو مشهود من الذات..."[3]. كما يرى أن أثـر هـذه التجليات على العباد تتفاوت فيه الرجال سواء أكان تجليه في ذاته أم في أسمائه وصفاته، ويخص بذلك أهل الله لفوزهم بالمشاهدة. "فقسم فيه يشهدون أولياء الله تعـالى ذاته في أسمائه وصفاته وهذا قسم لعوام الأولياء، وأما الخواص فإنهم يشهدون أسـماءه وصـفاته فـي ذاته فأهل القسم الأول بالأسماء والصفات عرفوا الذات، وأهل القسـم الثانـي بـالذات عرفوا الأسماء والصفات، وكم بين من عرف بالذات إلى من عـرف بالأسـماء والصـفات. وأهل القسم الأول هم العارفون، وأهل القسم الثاني هم المحققـون وهم أعلى الطايفة، والعارفون يشهدون الخلق مظهراً للحق لأنه تعالى تجلى فـيها بأسـمائه وصـفاته فشهدوه كما تجلى، والمحققون من وراء ذلك يشهدون الخلق مظهراً للحق لأنهم وجدوا الحق يشهد خلقه علمه، وعلمه في نفسه، فهو يشهد خلقه في نفسـه، وحينئذ يكون تعالى هو المظهر والخلق هو الظاهر في ذلك المظهر، فهم أعني المحققيـن يشهدون الخلق كما يشهدكم الحق، والحق يشهدهم ظاهرين في علمه وعلمه ذاته، وهذه المشاهدة هي المراقبة على الحقيقة"[4].

---

(1) الجيلي، لوامع البرق الموهن، ورقة ١٩ – ٢٠، ص.ص أ – ب.
(2) المصدر السابق، ورقة ١٩ – ٢٠، ص.ص أ – ب.
(3) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤٢.
(4) الجيلي، الكمالات الإلهية، ورقة ٢١، ص أ.

وقد يصل الأمر بالعبد المتحقق إلى الفناء الكلي في الله فلا يعي شيئاً حتى ليبدو كأنه في ذهول دائم فينكر أفعاله وينسبها إلى الله، وهذا المشهد لخواص الخاصة. فيقول:"ومنهم من لا يشهد فعل نفسه، بل يشهد فعل الله فقط، فلا يجعل لنفسه فعلاً، فلا يقول في الطاعة أنه مطيع، ولا في المعصية أنه عاص، ومن جملة ما يقتضيه مشهدهم: أن أحدهم يأكل معك ويحلف أنه ما أكل، ويشرب ويحلف أنه ما شرب ثم يحلف أنه ما حلف، وهو عند الله برٌّ صدوق، وهي نكتة لا يفهمها إلاّ من ذاق هذا المشهد ووقع فيه وقوعاً عينياً"(١).

ويفرق الجيلي بين المشاهدة لمراتب الوجود الحقي وبين مشاهدة الكمال الإلهي متجلياً في أسمائه وصفاته، فالأولى وهمٌ وخيال لأنها ليست سوى وجود مجازي، لا حقيقة له عند أهل المشاهدة والتحقيق، وهو متسق مع منطق مذهبه في رد الكثرة إلى الوحدة، أما تجلي الحق وشهود تجلياته فهو الوجود الحقيقي فقال: "فهو سبحانه إذا تجلى شوهد بما تجلى به، وكل مشهود متناه، لكنه يظهر في تجليه المتناهي بلا نهاية، فهو من حيث تناهيه بلا نهاية، وهو من حيث واحديته شيء واحد، والواحد لا كثرة فيه، فلا يقال إنه لا نهاية له لأن عدم التناهي من شروط الكثرة، وهو منزه عن الكثرة، وهو من حيث ذاته المتعالية عن الحد والحصر والإدراك لا نهاية له، فجمع الضدين في عين وحدته التي لا تثنية فيها "(٢).

أمام هذه النظرة الواحدية للوجود التي يرى الجيلي فيها: "أن الله هو عين كل شيء فإنه يترتب على ذلك وجود مراحل شهودية يترقّى فيها إلى أن يشهد تجلي الحقيقة في ذاته حيث يظهر فيه الجانب الحقي ويزول الجانب الخلقي، فيعرف حقيقة القول: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"(٣). وقد أشار إلى ذلك فقال "فمتى لم تعرف الوجود بهذه المعرفة – أنه عين كل شيء – لم يتجلَّ عليك الحق فيها، وبقيت وراء حجب الأكوان. ومتى لم تعرف الحق وتشهده في الوجود كله، بل في ساير

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤٠.

(٢) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٣.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

الموجــودات، بــل فــي كل معنى وصورة وحكم وروح وجسم إلى غير ذلك مما يُعلم ويُشــهد، لم تعرف نفسك، ومتى لم تعرف نفسك لم تعرف ربك، فمعرفتك للوجود أنه الحــق تعــالى كالصورة للمعنى أو كالجسم للروح، شهدت المراد، فإنك إذا شهدت أن الوجــود مظهــر فالحق تعالى ظاهر فيه، يرتقي إلى شهود الحق تعالى نفسه بنفسه في مظاهره، وبهذا الشهود ترتقي إلى وجوده فيك بك منك، وبهذا الوجود تعرف نفسك أي بالألوهــية الكــبرى، فتتجلى صفاتك في باطنك إلى ظاهرك، وبهذا التجلي تعرف ربك الــذي هو عين نفسك، فتكون ممن عرف نفسه بأنه ربه، فعرف ربه بأنه نفسه، وبهذه المعرفة تعطي كل صفة من صفاتك في ألوهيتك حقها حال كونك متحققاً بساير الأسماء الكمالية والصفات الجمالية والجلالية والمراتب الحقية والخلقية ..."[1].

ولمــا كــان ذلــك كذلــك فإن دوام المشاهدة للوحدة الإلهية يوصل إلى التحقق بالكمالات الإلهية لذلك فلا بد من التزام ذلك كي يصل العبد إلى الكمال الإلهي ويدركه عــياناً فقال: "ومن ألزم نفسه على الدوام شهود صورة علمه في الله، فعن قليل يحظى بمشــاهدة العــيان للكمال الإلهي من غير نسبة علم اليقين من عين اليقين كنسبة طلوع الفجــر مــن الإســفرار إلى بياض الصبح وضوء النهار، ونسبة حق اليقين من حقيقة اليقين تحققاً من غير لبْس كنسبة ضياء النهار، ونسبة حق اليقين من حقيقة اليقين تحققاً مــن غــيــر لــبْس كنسبــة ضياء النهار إلى قرص الشمس، وبعض الأمــر متصل ببعض ..."[2].

وعلــيه يمكنــنا القــول أن المعرفة للوجود ليست سوى شهودٍ أو مشاهدة ذوقية كشــفية لكــل الوجود، فيكون الوجود بما فيه من جوانب حقية وخلقية مشهوداً دون أي نصــيب للعقل في ذلك بل إن القلب هو مركز الإدراك والمعرفة. وهذا ما دفع الجيلي إلــى القــول بأن الوجود لم يعرفه إلاّ رجلان: رجل شهد العالم مظهراً، والحق تعالى باطــن فيه، ورجل آخر شهد الحق تعالى مظهراً والعالم هو الظاهر فيه. فكان الوجود بذلك مشهوداً والمشاهد لا يرى إلا الحق بالخلق أو الخلق بالحق، وهذا عنده على سبيل

---

(١) الجيلي، حقيقة اليقين، ورقة ٥، ص أ.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص.ص ٣٠ – ٣١.

الإجمـــال فـــيقول: " إن الشـــهود يعطيك الأمر المجمل مفصلاً، على أنه في نفس ذلك التفصـــيل باقٍ على إجماله، وهذا أمر ذوقي، شهودي، كشفي، لا يدركه العقل من حيث نظـــره، لكنه إذا وصل إلى ذلك المحل يعني القلب، وتجلت عليه الأشياء قبلها وأدركها كمـــا هي عليه... كذلك الحق سبحانه وتعالى لا سبيل إلى معرفته إلا من حيث أسماؤه وصـــفاته، فيشـــاهد العـــبد أولاً في أسمائه وصفاته مطلقاً ويرقى بعد إلى معرفة ذاته محققاً"(١). ولما كانت الحقيقة الإلهية تتعالى أن تُشهد بالعين(٢) فقد جعل الله الموجودات مرائـــي تتجلى فيها أسماؤه وصفاته، فظهرت بذلك الكنزية المخفية التي أُشير إليها في الخبر(٣) وهذه المرائي ليست سوى تجليات الحق سبحانه وتعالى، حيث يتجلى بما شاء، وكـــيف شـــاء، فهو متجلٍ في كل منقول ومعقول ومفهوم وموهوم، ومسموع ومشهود، فقـــد يتجلـــي في الصورة المحسوسة وهو عينها وباطنها، وقد يتجلى كيف يشاء، فهو مـــتجلٍ فـــي كـــل منها وهو عينها وظاهرها. ويتجلى في الصورة الخيالية وهو عينها وظاهـــرها، ولا يكـــون فـــي الخيالية إلا هذا الظهور بأنه نفسها وعينها المشهود لكنه سبحانه وتعالى من وراء ذلك لا يتناهى(٤).

ولمـــا كان العقل قاصراً عن إدراك مثل هذه التجليات جميعها، والحقيقة الإلهية تـــتعالى أن تُشـــهد بالعين المبصرة، فقد جعل الصوفية من القلب أداة يستدلون بها على معـــرفة الحقيقة إذ أن القلب مركز الإيمان والتصديق بالأمور الإلهية، لذلك فإن الجيلي يـــرى أن المشاهدة هنا مشاهدة قلبية لأن الصوفي يرى ببصيرته ما عمي على بصره وغاب عنه. فالقلب إذن هو مركز شهود الحق تعالى فقال:

وقلبـــي منـــذ أبقاه حُسنك عنده ... تحيّاتُـــه منكـــم إليكم تُسارع(٥)

فقوله هذا إن دلّ على شـــيء فإنما يدل على تعلق القلب بالحق وبقائه عنده بالفناء فيه، مشـــاهداً لـــه على كل حال، فكانت تحيات ذلك القلب وتسليماته تُسارع من الحق تعالى

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ١٠.

(٢) ابن عربي، المنازلات، مخطوط بالمعهد الأحمدي، طنطا، رقم ٤/٦٥٨، ورقة أولى.

(٣) الحديث: سبق تخريجه.

(٤) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ٣.

(٥) الجيلي، النوادر العينية، (القصيدة)، البيت ٧٦، ص ١٤٨.

إلـى الحـق من قِبل النبي ﷺ بعد سلامه في الصلاة "اللهم أنت السلام، ومنك السلام، وإلـيك يـرجع السـلام..."[١]. لذلك يدعو إلى مداومة القلب على الطاعات والاشتغال بالذكر ودوام الاسترسال في الله مقتدياً بالأئمة وذلك استناداً لدعوتهم في ذلك كقول أبو الغيـث بـن جميل: "إن المطلوب بعد صحة القصد هو الاسترسال في الله، هذا وصف المحب مع الأحباب"[٢] وفي هذا قوله:

ما لي وما لرحيلي عن حمى عرب   في دارهم من سبا قلبي وأكبادي
المقلقيـن لقلب فيه قـد نزلـوا   والساكنين لروح بين أجسادي...
لا أبتغي بدلاً عن أرضهم أبـداً   إنْ متُّ فيها فيا عرسي وأعيادي[٣]

فـتعلق القلب بالأحباب إذن هي الغاية والقصد لدى الجيلي ودعوته لاستقامة القلب هي الكمال التام للمعرفة الإلهية فقال:

دعْ عنك شغلك بالحمى والمنزل   وانظر إلى ذاتِ الجمال الأكمل...
لا تنتهـي عن قصده فجمالــه   لا ينتهـي وسلـوه لـم يحمـل
فالزم تعلق قلبك العانـي بـه   واهجـم علـى إحسانـه بتطفّل
فصفاتـه أن لا يخيب قاصـداً   فـدع الحمى بتخضـع وتذلل
واستحضـر الحسن البديع تعملاً   كـم خلّة نـال الفتى بتعمّل...[٤]

فالاسـتقامة سـبيل المعرفة القلبية على ما يحدد الجيلي قوله فيه، ولذلك أشار إلى هذا الموقـف بقـوله: "إذا استقـام القلب على شهـود الأحدية أخذته إلى مكانتها الكمالات الإلهية، فظهرت آثار الأسماء والصفات عليه، وحينئذ يفيض الجمّ على القلب بما صار عـنده ولديـه، فالخير كل الخير في شهود الواحد الأحد وإسقاط الكثرة والعدد، فإن في ذلـك الرزق المحمدي، وذلك عن الخلق العظيم الإلهي، وإليه أشار بقوله: جعل رزقي أي المعانـي الكمالـية التي بها تتقوى في الترقي إلى ربها الروح المحمدية، تحت ظل

---

(١) النابلسي (عبد الغني)، شرح العينية الجيلية، ورقة ٦، ص أ.
(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٢٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٨.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٠.

رمحـــي – أي الأحديـــة –. ألا تراه عليه السلام يقول: "اللهم بك أصول وبك أجول"[١] فـــالحق خير عدةٍ للكل في كل شدة، به يرمي الرامي ويسمو السامي وينمو النامي"[٢]. وفـــي هذا يلتقي الجيلي مع ابن عربي بقوله بنفي إمكان شهود الحق في ذاته لأحد في الدنـــيا. وهـــذا إنكار صريح على الصوفية الذين يدّعون أنهم يشاهدون الحق في حال وجدهـــم وفـــنائهم، فليس الحق مشهوداً لأحد من حيث ذاته المقدسة المنزهة عن جميع النسب والإضافات، وكل ما يتصل بالوجود الخارجي، كما أنه تعالى ليس مشهوداً لأحد مـــن حيـــث أنـــه ذات موصوف بالصفات والأسماء إلاّ عن طريق المجالي والمظاهر الوجوديـــة التـــي يتألف منها العالم. ولكن الحق مشهود في كل قلب، وفي قلب العارف بوجـــه خـــاص في صور معتقدات صاحب هذا القلب[٣]. فالقلب إذن عندهما هو محل شـــهود الحـــق تعـــالى فقـــط، ولا سبيل إليه بغير ذلك فبتصفية القلب من أحوال الدنيا ومطالـــبها وشـــوائب المـــادة وأدرانها، ترد عليه المعارف اللدنية وتتكشف له الحقائق الوجودية فيشهد الحقيقة كاملة بعد ذلك.

وهكـــذا بعـــد أن بينا حقيقة الشهود لدى الجيلي وما تضمنه من العلم بالحقائق الوجوديـــة الحقـــية والخلقية وما توصل إليه من معرفة بالكمالات الإلهية وحقيقة الذات الإلهـــية كشـــفاً وذوقاً عن طريق القلب العامر بالإيمان والتصديق، وبعد مجاهدة النفس وتطهـــيرها بالتجرد عن علائق البدن ونوازعه، وذلك كله بالفناء عن كل ما سوى الله بعـــد الترقـــي في المعراج الروحي والوصول إلى البقاء بالله وهو المحبوب الذي يأنس العـــبد بقـــربه ويـــرى جماله في قلبه فيستشعر بالسعادة بالفناء فيـــه، نقول: أن وحدة الشـــهود علـــى هـــذا الـــنحو هي إذن حال أو تجربة يعانيها الصـــوفي في معراجه الروحـــي، وليســـت عقـــيـــدة أو علماً أو دعوى فلسفية يحاول البرهنـــة عليها. وهي أخـــصّ مظهر من مظاهر الحياة الصوفية، وهي الحال التي يسميها الصوفيّة المسلمون

---

(١) الحديث: المعجم الكبير للطبراني ١١/٣٥٠، مجمع الزوائد للهيثمي ١٠/١٣٠، القرطبي ٣/ ٢٥٦، كنز العمال ١٧٦٤٥، ١٨٤٥٠.

(٢) الجيلي، نسيم السحر، ص ٣١.

(٣) عفيفي (أبو العلا)، التعليقات على فصوص الحكم، ص ١٤٧.

بالفــناء(*) وعيــن التوحــيد(**) وحــال الجمع(***)(١). فوحدة الشهود تقوم على أساس الاتصــال بيــن العبد وربه، وهو اتصال روحي، ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بيــنهما، وهــذا الاتصال الذوقي الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق، بين الله والإنسان، الله الذي يختلف في ذاته وصفاته عن ذات الإنسان وصفاته كما جاء في الكــتاب والسنة، فليس هناك شبه بين الله وما سواه، والمسافة لا نهائية بينهما. فالقرب هــو قــرب المعرفة والمحبة فقط لا غير. ولهذا جاءت التفرقة عند الصوفية بين علم التوحيد(****) وعين التوحيد. فعلى حين يقوم علم التوحيد على العلم بتوحيــد الله، وأنه واحــــد علــى الحقــيقة دون مشــاركة وذلك عــن طريق العقل والاعتقاد، فإن عين التوحــيــد هــي الحال التي يصل إليها الصوفي بعــد معانــاة ومجاهــدة إلى شهود الحق بالحق، وذلك بعــد تحقــق العبــد في مقام البقاء وفنائه فناءً تاماً عن كــل فناء، فهـــذا إذن لــيس بعلــم ولا اعتقاد، إنما هو أمور وهبية ينالها العبد بالتجلّي(*****)،

(*) الفناء: عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك، (التعريفات، ص ٢٣٦).
البقاء: رؤية العبد قيام الله على كل شيء، (التعريفات، ص ٢٣٦).

(**) عيــن التوحــيد: هــي الحال التي يصل إليها الصوفي بعد معاناة ومجاهدة إلى شهود الحق بالحق، (دراسات في التصوف، جلال شرف، ص ٢٨).

(***) حــال الجمع: وهو إشارة إلى حق بلا خلق، (اصطلاحات الصوفية، التعريفات، ص ٢٣٦)، (انظــر محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ٢٨).

(١) شــرف (محمــد جــلال)، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٢٨.

(****) علم التوحيد: التوحيد في اللغة (الحكم بأن الشيء واحد والعلم بأنه واحد، وفي اصطلاح أهل الحقــيقة تجريد الذات الإلهية، عن كل ما يُتصور في الأفهام ويُتخيل في الأوهام والأذهان) التوحــيد ثلاثــة: معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، وبنفي الأنداد عنه جملة، (التعريفات، ص ٦٢).

(*****) التجلــي: هــو عبارة عن ظهور الحق بمعانيه مما يعلم من الله تعالى. والتجليات كثيرة لا تحصــى ويجمعهــا أصول أربعة هي تجليات الأفعال، وتجليات الصفات، وتجليات الأسماء وتجليات الذات، (رسالة أربعون موطن، ص ٤١).

والتحلّـــي(*)، والتّخلـــي(**) كمـــا يقول الصوفية. ومن هنا فكل قائل بوحدة الوجود فهو واصل حتماً إلى هذا الحال من حيث الفناء بالله والبقاء به.

وهكـــذا أطلعنا الجيلي على جانب هام من جوانب حياته الصوفية العميقة التي ذاقـــت فنطقت، وشاهدتْ فعرفتْ فكان له كشف وشهود عياني لِمَا حُجِبَ عن غيره من العـــوام. وقد صرّح بأنه انفرد بوضع أمور لم يُسبق إليها، وذلك دليل على قربه وفوزه بـــالعلم الكشـــفي الذوقي، لذلك دعا إلى فهم عباراته وأقواله فقال: " فافهم ما أشرت لك فـــي هذه العبارات في جميع كتابي هذا، إذ أكثر مسائل هذا الكتاب مما لم أسبق إليه ما خـــلا المصـــطلح علـــيها... بل أعطاني العلم بذلك بشهوده بالعين التي لا يُحجب عنها شـــيء فـــي الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلاّ في كتاب مبين... ولا يُعـــرف هذا إلا بطريق الكشف، فإنا شهدناه عياناً، وأيّد ذلك الإخبارات الإلهية فيما نُقل إلينا...فإيماننا اليوم بالغيب إيمان تحقيق لا إيمان تقليد،ولا غيب عندنا إلا من حيث نسبة الموطن، وإلاّ فغيبنا هو شهادتنا وشهادتنا هو غيْبنا"(١).

وبعـــد عرضـــنا لرأي الجيلي في وحدة الشهود نتساءل: هل كانت نظريته في وحدة الشهود قائمة على أساس فلسفي، أم على أساسي فلسفي، أم على أساسي صوفي، أم أنه من القائلين بالحلول في وحدته هذه؟

إن مـــا عبر عنه الجيلي في جميع أقواله وأفكاره عن مذهبه في الوحدة، كقوله بوحـــدة الله والعـــالم، وأنه ليس للعالم وجود غير وجود الله، فإنه لا سبيل إلى معرفته بـــالعقل إذ لا حظّ للعقل في تحقيق ذلك، حيث أن معرفته بهذه الوحدة لا يصل إليها إلاّ عـــن طريق التجليات والمجاهدة والاستغراق في الفناء، وسبيل ذلك كما يرى هو القلب الـــذي يصل به إلى معرفة الحق وتوحيده، فيكون الفناء عن شهود كل ما سوى الله فناءً

(*) التحلّـــي: وهـــو عبارة عن وجود العبد الكامل صفات الرب بكمالها في نفسه من غير تعمل ولا نسبة اتحاد بل كما يجد صفات نفسه لنفسه في نفسه، وكل هذا يجده في الباطن ولا يقدر على إظهار الأثر في الظاهر (رسالة أربعون موطن، ص ٤٨).

(**) التخلي: اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق، (اصطلاحات الصوفية لابن عربي الواردة في الفتوحات، التعريفات، ص ٢٣٩).

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص.ص ٥٢ – ٥٣.

تاماً بحيث لا يشهد السالك إلاّ ذاتاً واحدة هي ذات الله التي فنيت فيها كل الذوات، وهذا لا يتم إلاّ إذا كُشف عن القلب حجاب الحس، وفنى العبد عن علائق النفس، وأصبح في حالة من السمو الروحاني، يستطيع أن يشهد به شهوداً ذوقياً للذات الإلهية المطلقة عن كــل قيد، المنزهة عن كل تعين، وهذا هو التوحيد للذات الإلهية بنفي كل تكثر أو تعدد فــيها، الأمــر الذي يجعل مذهبه في وحدة الوجود ينتهي به من خلال نظرته هذه إلى وحدة شهودية للذات الإلهية، فلا يشهد إلا الذات وكل ما عداها وهم وخيال لا وجود له علــى الحقــيقة إلاّ فــي الحس. وليست هذه التجليات سوى تجليات الأسماء والصفات، ومصدرها لدى الجيلي هو الحب الإلهي الذي يفنى فيه العبد عن نفسه وعن كل ما هو خارج عنه ويبقى في الله حيث أقامه الله في مقام شهد فيه حقيقة الذات الإلهية واحدة لا كثرة تخالطها، فكان أن قامت الوحدة عنده على أساس المشاهدة التي تشهد الحق وحده، وكانــت نظريــته بذلك أبعد ما تكون عن وحدة الوجود العقلية التي تلتزم منهجاً معيناً خاصاً ولها غاية معينة تقول برد الوجود إلى عقل واحد، أو وحدة الوجود الفلسفية التي تحــاول تفسير الكون وعلاقته بالوجود على أساس النظرية الفلسفية كما هو الحال لدى اســبينوزا وأمــثاله فيغلــب عليها الجانب المادي أو وحدة الوجود الدينية كما هي في الديانات الشرقية القديمة في الهند كالڤيدانتا مثلاً[(١)].

ومــن هــنا كانت تسمية مذهب الجيلي "بوحدة الوجود" التــي أطلقها ابن تيمية (ت ٧٢٨هــــ) جــزافاً على أهل الوحدة ومنهم ابن عربي أيضاً ليست صحيحة. كذلك تسمية المذهب "بالوحدة المطلقة" كما جاءت في مقدمة ابن خلدون (ت ٨٠٧هــ) والتي لــم يشــر إليها الجيلي كذلك، ذلك أن مبحثه في الوحدة يدور حول إثبات واحدية الحق تعــالى ونفــي وجود الخلق معه، فلا يثبت غيره معه، فكانت تسميتها بوحدة الوجود لا تســتوعب نظريــته بكاملهــا، وهي بعيدة عما يقوم عليه مفهومه لوحدة الوجود تماماً. ويــبرر الصوفية قولهم بوحدة الوجود حيث يشيرون أنه نتيجة الفتح الرباني الكبير، لذا يؤيــدون ذلــك بالقول: "أن كل من فتح الله عليه الفتح الكبير لا بد له من القول بوحدة الوجود ذوقاً وشهوداً، خلافاً لجميع العبّاد والزهّاد ولعلماء الرسوم فإنهم لا يقولون بذلك

---

(١) زيدان (يوسف)، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، ص ١٨٠.

لكونهم لم يشمّوا من تلك رائحة ولا برقت لهم من بروقها لائحة، وهي توحيد الخواص وأهل الاختصاص الذين خصهم الله بعنايته"[١]. وكذلك تسميته بالوجود المطلق لدى الجيلي تختلف عما يقوم عليه معنى الوحدة المطلقة في مفهوم ابن خلدون إذ يرمي الجيلي إلى الوحدة الكاملة للذات الإلهية ولم يرمِ إلى وحدة الموجودات فيما بينها بصورة مطلقة بل بوحدة الموجد فقط وذلك بنفي كل النّسب والإضافات والاعتبارات، فليس هناك إلا وحدة الذات الإلهية وهي الهدف الأسمى لمذهبه ونظريته.

كما أننا نلاحظ مدى تأثر الجيلي بابن عربي واتفاقه معه فقد استعار بعض المصطلحات الصوفية من ابن عربي عند معالجته لمشكلة الوجود فبدا بذلك أقرب إلى الأخذ بالمنهج العلمي منه، كما حدد طبيعة الذات وعلاقتها بالأسماء والصفات، وأدرك أن الحقيقة جوهر يحوي جميع المتناقضات، وهو في كل ذلك ينحو منحى ابن عربي الصوفي، وقد انتهى الجيلي إلى نفس ما انتهى إليه ابن عربي تماماً، من أن الوحدة المنشودة لديهما هي وحدة شهود وليست وحدة وجود بالمعنى المادي أو الفلسفي. وهذا ينفي ما لحق بمذهبهما من شك وارتياب، وما أُدينا به من تكفير وزندقة وإلحاد، فمرادهما هو شهود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود، والاتحاد به من حيث كل شيء موجود به معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال في حقه، وقد عبر الجيلي أصدق تعبير عن مذهبه هذا مما يدحض به أقوال المتجنّين عليه موضحاً حقيقة مذهبه في وحدة الشهود فيقول: "وما ثمّ إلا وجود واحد، والأشياء موُجَدَةٌ به معدومة بنفسها، فكيف يتحد من هو موجود به معدوم بنفسه، ولو تسمع أهل الاتحاد من أهل الله أو تجده في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي قلناه في أنه يحصل من الموجودين، إذ ليس مرادهم بالاتحاد ذلك، بل مرادهم شهود الوجود الحق، الواحد المطلق، الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال، ولهذا الوجود الواحد ظهور وهو العالم، وبطون وهو

---

(١) الجزائري (أحمد بن السيد محي الدين بن السيد مصطفى الحسيني)، نثر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٢٤هـ، ص ١٨.

الأســماء، وبــرزخ[*] جامع فاصل بينهما ليتميز به الظهور عن البطون وهو الإنسان الكــامل فــالظهور مرآة للبطون، والبطون مرآة للظهور، وما كان بينهما فهو مرآة لها جمعــاً وتفصيلاً"[1]. فهذا القول ذو دلالة واضحة على ما يقوم عليه مذهبهما وفي هذا عودة إلى التصوف السنّي بصورته الأولى مستنداً إلى قوله تعالى: **﴿فأينما تولوا فثم وجــه الله﴾**[2]. وهــذا نتيجة الحب الإلهي الذي انتهى بهم إلى الفناء في الله فشهدوا الحقــيقة التي تجلت لهم في قلوبهم، وهي مقصودهم الأسنى وهدفهم الأسمَى، وهذا هو مفهــوم وحـــدة الشهود لدى أصحاب النظرية، وليس هو وحدة الصوفية في مشاهدتهم للحقــائق الإلهية كما يعني البعض، ذلك أن الصوفية ليسوا على قدم واحدة في أحوالهم ومواجــيدهم وأذواقهــم وذلــك لتنوع المشارب وتعدد المراتب، وما يصدق في حق الجيلــي أنّ كليْ المعنيين لا يتضمنان الحقيقة الكاملة التي يرمي إليها في كلامه. إذ أن الحقائق الإلهية لا يمكن الوصول إلى معرفتها إلا كشفاً وشهوداً، وهذا ليس على درجة واحـــدة بين الصوفية بل هم متفاوتون فيه، فيكون قصده من حقيقة مذهبه هو قوله في كشــفه وشهوده: وهو شهود حقيقة الذات الإلهية في وحدتها التامة المتجلية بأنوارها في كــل مظاهر الموجودات، وذلك بنفي كل ما هو سواها في هذا المشهد، فلا يدرك سوى حقيقة هذه الذات الواحدة التي ينتهي معها إلى القول "بوحدة الذات الإلهية".

ونظـــراً لاســتخدام الجيلـــي وابـــن عربي للرمز والإشارة، فقد أدّى ذلك إلى استغلاق المعنى الذي تحمله تلك العبارات على الفهم عند أهل الظاهر، فرمّوهما بالكفر والزندقة، والقول بالحلول والاتحاد مما ألّب عليهما الخواطر. فابن تيمية مثلاً يقول في حقهــم: "إن هؤلاء قد يقولون كما قال صاحب الفصوص ابن عربي، أنهم يأخذون من

(*) الــبرزخ: يقــول الجيلي أن البرزخ هو عالم الخيال وهو عالم المثال، وهو عالم السمسمة، والبرزخ هو قابلية البطون والظهور، (المراتب، ورقة ٦، ص أ). ويقول: البرزخ هو موت النفوس المعلومة بالرياضة والمجاهدة، فهو برزخ لهم في الحقيقة، (نسيم السحر، ص ٢٥). ويقــول الجرجانــي: هــو الحاجــز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح أي الدنيا والآخرة، (تعريفات، ص ٤٥).

(1) الجيلي، مرآة العارفين، مخطوط الأزهر، القاهرة، ورقة ١٠ – ١١.

(2) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.

المعــدن الذي يأخذ منه المَــلَك الذي يُوحِى به إلى الرسول، وذلك أنهم اعتقدوا عقيدة المتفلســفة، ثــم أخرجوها في قالب المكاشفة"[1]. وهذا القول قليل من كثير ممّن حملوا علــى القوم من أهل الطريق، وسعوا إلى الإيقاع بهم وتشويه حقيقة علومهم. فكان هذا هــو جوهر الخلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، على حين نجد أن الغاية وحدت ما بين أهل الطريق، فيما عرضوا له من المكاشفات والتجليات وما تحققوا به من الحقائق الإلهية والأسرار الربانية، ومن هنا كان قول الجيلي:

ولا تطلبــنّ فيــه الدليــل فإنــه وراء كتاب العقل تلك الوقائع[2]

فــإذا كان هذا الاختلاف قائماً بين أهل الظاهر وأهل الباطن فإلى أي مدى كان الاتفاق قائمــاً بيــن أهــل الحقيقة أو أهل الباطن؟ وهل هناك من أوجه خلاف بينهم رغم أنهم يشربون من معين واحد؟ ويسبحون في بحر واحد هو بحر التوحيد؟ هذا ما سنتبينه في الفصــل السابع والأخير من البحث ونبني فيه حكماً نهائياً موضوعياً على موقفهم عامة وعلى موقف الصوفية خاصة.

---

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (طبعة المنار)، الجزء الأول، ص ٢٠٠.

(٢) الجيلي، النوادر العينية، (القصيدة)، البيت ١١٧.

الفصل السابـــع

بين ابن عربي والجيلي

"دراسة نقدية مقارنة"

أولاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن عربي والجيلي

ثانياً: أثر ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي

- عبد الغني النابلسي
- مصطفى بن كمال الدين البكري
- الأمير عبد القادر الجزائري
- الشيخ حسن رضوان

أولاً: أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن عربي والجيلي:

يتضح لنا بعد هذا العرض الشامل للجانب الروحي لدى كل من ابن عربي والجيلي أن الحياة الصوفية لا ينقطع لها مَعين، لقيامها على الروح التي تتعلق بالحقيقة الإلهية التي هي أساس الوجود، وهي امتداد لحياة النبي الكريم ﷺ وصحابته وإرث نبوي لمن اقتدى به وتبعه وأخذ عنه، فيكون على قدمه ويتحقق بعلومه ويسمو بكماله، فيصبح من حماة الدين وبُناته، لا يخالف له كتاباً ولا سنة، ويدعو إلى الصواب والتمسك بهما لتحصل له النجاة بفضل رب العباد. هكذا كان شأن الشيخان محي الدين بن عربي وعبد الكريم الجيلي. فقد تحققا بالكمال المعرفي، ونالا العلم الوهبي اللدنّي، فتركا أثراً كبيراً في صوفيّة القرون التي أعقبتهم، وأغدقوا عليهم من علومهم مؤلفاتهم ما أناروا به قلوبهم وأرواحهم، وقد برز العديد من هؤلاء الرجال الذين يضيق عن ذكرهم المكان ولا يحصيهم الزمان، فكانوا رمزاً للعلم الإلهي الخالص من كل شائبة، ولسان صدق في كل نائبة، لذا فإننا نشير إلى بعضهم ممن اقتدوا بهما، وأخذوا عنهما، وتمسكوا بآرائهما وأفكارهما، ونخص بالذكر من هؤلاء: عبد الغني النابلسي، مصطفى بن كمال الدين البكري، والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ حسن رضوان وآخرين نأتي على ذكرهم.

ولا بد لنا من أن نبيِّن الهدف الذي سعينا إليه في الجمع بين هاتين الشخصيتين الصوفيتين أعني ابن عربي والجيلي اللذان عاشا في عصرين مختلفين، فقد وحّد بينهما المذهب والمنهج، والرؤية الواحدة، فقد خاضا في خضمّ بحر واحد وهو "التوحيد" وهدفهما واحد وهو رؤية الوجود الواحد الحق الذي يقوم به كل موجود، وانتهيا إلى غاية واحدة هي وحدة الشهود التي تجلّت عليهما فيها الذات بأسمائها وصفاتها، وقد وصلا إلى تحقيق ذلك بفضل رياضتهما الروحية ومجاهدتهما النفسية، فحققا بذلك تطهير النفس وصفاء القلب، فاشتعلت جذوة النور التي أضاءت معالم حياتهما، ولهذا نرى أنه يجب أن يُتلمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم. ففي الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها، ويحدد صلته بها، وذلك

بفضـــل هـــذا النور الذي أضاء الحشا(*) وفاض من القلب فأضاء جوانب الحياة، وهذه حالـــة لا يمكـــن دركهـــا بالعقل لأنها فوق طوره وأبعد من مرامه(**)، لذلك يعجز عن إيصال صاحبه إلى إدراك مثل هذه الأمور.

والمجـــاهدة النفســـية مرحلة هامة من مراحل حياة الصوفي كي يتحقق بالكمال الروحـــي، والـــنفس(***) هـــي بمثابة السجن لهذه الروح، فلا بد من انطلاقها من هذا السجن وذلك رهن بتحققها الكامل بالحقائق والكمالات الإلهية، كما أن انطلاق الصوفي مـــن سجنه رهن بتحرره من شوائب الحس وكدورات المادة ومخالفته لهواه، وقد أورد الجيلـــي في مصطلحاته تعريف المجاهدة بأنها حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهـــوى على كل حال. هكذا كان شأن الشيخين، فقد عمدا إلى تطهير النفس والارتفاع بهـــا إلـــى مستوى الروح، وما يراه ابن عربي في هذا المجال "أنه إذا وصل العبد إلى معـــرفة الله فلـــيس وراء الله مرمَى ولا مرقَى، فهناك يطّلعُ كشفاً ويقيناً على حضرات الأســـماء الإلهية..."(١). وقد حدد الجيلي الطريق إلى ذلك بالعزلة ومجاهدة النفس، بل وإماتـــتها عـــن تعلقاتها، مبيناً أهمية العزلة وضرورة الالتزام بها لتحصيل ذلك الأمر فقـــال: "علـــيك بالعـــزلة، واعرف إخوانك وعاملهم معاملة يستحقونها، واغتنم الوحدة كأســـاس، وكُفّ جوارحك عن الفضول، وتعرّض لنفحات الله، فإن لربك في أيام دهرك نفحـــات، وإيـــاك والاختلاط بأهل الدنيا وأعرض عنهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً، وحاســـب نفســـك قبل أن تُحاسَبْ، وعاقبها قبل أن تُعاقَب، ومُتْ بالاختيار حتى تحتمي

(*) الحشا أو الحشى، ما دون الحجاب مما في البطن من كبد وطحال وكرش إلخ... جمع أحشاء (المنجد) ويقصد به الجيلي النور الذي يضيء داخل النفس ويفيض من القلب.

(**) المـــرمى (مصدر) جمع مرام: يقال هذا الكلام بعيد المرامي أي يرمي إلى أغراض بعيدة. (المنجد) وهنا أنها فوق طور العقل لا قدرة له على الإحاطة بها.

(***) الـــنفس يقصد بها النفس الأمارة وتسمى باعتبار ما يأتيه من المقتضيات الطبيعية الشهوانية بالانهمـــاك في الملاذ الحيوانية وعدم المبالاة بالأوامر والنواهي، (الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٤٧).

(١) التفتازاني (أبو الوفا): دراسات في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٩.

عــند نــزول هــازم اللّذات"[١] فهذا الطريق الذي حدده الجيلي وأشار إليه فإنه يؤدي بالضــرورة إلــى ما يبغيه الصوفي من المعرفة القلبية والكشف وتذوق الحقيقة، وذلك بتهيــئة القلــب لحلــول العلم اللدنّي فيه عند حصول النفحات الإلهية، والتحقق بالكمال الموصل إلى نيل الكرامات.

وبالــرغم مــن تــباعد الزمن بين الشيخين فقد جمعت بينهما حقيقة واحدة هي حقــيقة التوحــيد، كذلك فقد وحّد بينهما ما اتُّهما به زوراً من التفلسف وصبغ التصوف بصــبغة الفلســفة والجمع بين الفكر والنظر، كذلك ما رُميا به من تهمة الكفر والإلحاد والــزندقة. كــل هــذا التجنّي دفع بهما إلى إنكار موقف هؤلاء المتجنبين عليهما ونفي أقوالهــم ورد تهمهم وذلك بإيراد الأقوال والأفكار المبينة لحالهما والموضحة لشأنهما. فمن هذا ما ورد في رسالة ابن عربي إلى الإمام الرازي بقوله: "إن الرجل لا يكمل في مقــام العلم حتى يكون علمه عن الله تعالى عز وجلّ بلا واسطة من نقل أو شيخ... فلا علــم إلاّ مــا كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن"[٢]. كذلك ذهب الجيلي في هذا الاتجــاه فقال "إن إدراك الذات العليّة هو بطريق الكشف الذي هو فوق العلم ومن قبيل الــذوق"[٣]. فالقولان يهدفان إلى معنى واحد وإلى غاية واحدة، واضحة المعالم لا لبْس فــيها ولا تــناقض، وهي العلم الذوقي الكشفي البعيد عن كل أثر عقلي أو فكر نظري. وبالــرغم من موقفهما الصريح فيما أشارا به من القول الصحيح فقد نظر البعض إليهما نظــرة شــك ومكابــرة، واعتــبروا أن كل ما جاءا به من أقوال في المعرفة للحقيقة الوجوديــة، ومــا تحققــا بــه من العلوم الإلهية إن هو إلاّ فلسفة صوفية امتزجت فيه المعرفة الصوفية بالأنظار العقلية وذلك رغم ما بنيت عليه من الكشف الصريح والذوق الرفــيع. وبذلك جعلوهم من زمرة المتفلسفة من الصوفية[٤] رغم ما أورده الشيخان من إشارات ودلالات تفنّد هذه الأقوال وتبطلها وتبين خطأها. وقد أكد هذا الأمر المستشرق

---

(١) الجيلي، شرح رسالة الإسفار، ص ٣٧.

(٢) ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، ص ١٤.

(٣) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٢١.

(٤) التفتازاني (أبو الوفا)، مرجع سابق، ص ١٦٥.

الإسـباني بلاثـيوس فجاء بما يبطل هذا الرأي، وبما يدل على مدى تحقق ابن عربي بـالعلم الوهبي دون إشراك الفكر فقال: وفي مثل هذه الظروف غير العادية صنّف ابن عربـي كـتاب "الحكمـة الإلهية" وهو تفنيد لمذهب المشائين، على نمط كتاب "تهافت الفلاسـفة" للغزالي، وفي مقدمته قوله: أنه بعد أن بدأ بتصنيفه مرض بوجع في دماغه وضـعف فـي ذهـنه، ولكنه استفاد من هذا المرض استفادة عظيمة، لأنه لم يُسمح له بالتفكـير في هذه المسائل الطبيعية والميتافيزيقية، فألهمه الله حلّها دون تفكير ولا تأمل ولا نظر[1]. وكذلك شأن بعضٍ من الدارسين لابن عربي، المتأثرين بآراء المستشرقين، فـإنهم يـنفون عـنه فكـرة مزج التصوف بالفلسفة ويرون فيه صوفياً كاملاً، أعطى التصـوف حقـه كـاملاً، مبرّئيـن ساحته من المزج والخلط، وفي هذا يقول أبو العلا عفيفـي: "بينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه، يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الإرادة أو ميدان الحرية المطلقة، وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويحاور ويعترض ويفترض، ولا يصل - إن وصل - إلاّ إلى فكرة لا حياة فيها ولا روح، حقـيقة صـورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة، يحيا الثاني في حياة روحية خصـبة، يشعر فيها بالسعادة العظمى، لا من أجل معرفته الحقيقة فحسب، بل من أجل اتصـاله بهـا وشعوره بالاتحاد معها، وفي هذا يقول قائلهم بلهجة المطمئن الواثق: ذق مـذاق القوم ثم انظر ماذا ترى، إن علومنا ذوقية محضة، وعلينا أن ندلّك على الطريق ولـيس عليـنا إدراك النـتائج فقد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين، فدع عنك تقتك العمـياء فـي الحـس والعقل، ودع عنك غفلتك، واعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نهاية الشوط الذي تستطيع أن تجري فيه في ميدان العقل ولكنها لا تخبرك شيئاً عـن الميادين الأخرى التي من استطاعتك أن تجري فيها[2]. لذلك فإننا نجد ابن عربي يطلـب مـن الآخرين التصديق بكماله وصحة أقواله في كل ما جاء في مؤلفاته فقال: "علـيك يـا أخـي بالتصديق والتسليم لهذه الطائفة، ولا تتوهم مما يفسرون به الكتاب والسـنّة... فافهم يا أخي لا يصدنّك عن تلقّي هذه المعاني الغريبة عن فهوم العلوم من

---

(١) بلاثيوس (ميجيل أسين)، ابن عربي (حياته ومذهبه)، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧.

هــذه الطائفــة الشريفة قول ذي جدلٍ ومعارضة، أن هذا إحالة لكلام الله تعالى وكلام رســول الله ﷺ، فإنه ليس بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية الشريفة أو الحديــث إلاّ هــذا الذي قلته، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقررون الظواهر على ظواهرها مُراداً بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله تعالى في نفوسهم ما يُفهم بفضله ويفتحه على قلوبهــم برحمته ومنّته"(١) كما يبيّن علو طريق القوم وعدم مخالفتهم للكتاب والسنة في كل ما يظهر في سلوكهم فلا يدع مجالاً للشك في علومهم، فقال في شرحه على الحكيم الــترمذي: "واعلم أن ما ثمّ دليل يردّ طريق القوم، ولا قادح يقدح فيها شرعاً ولا عقلاً، وإنمــا يردّها من ردّها بالجهل بها، فإن طريق القوم لا تُنال بالنظر الفكري، وإنما هي نــور في القلب يحدث فيه باتّباع الكتاب والسنّة، فيدرك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً"(٢) لذلك ينبه ابن عربي من لا يعرف حقيقة هذا الأمر أنه لن يتحقق به إلا إذا ذاقه وعرف حقيقــته لأنــه لا سبيل لإثبات ذلك لا بدليل ولا برهان فقال: "فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشـــد من ينفّرك عن الطريق فيقول لك: طالبهم بالدليل والبرهان، يعني أهل هذه الطــريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية، فأعرض عنه وقل له مجاوباً: ما الدليل علـــى حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلاّ بالذوق، فلا يدخل تحت حـــد ولا يقوم عليه دليل، فقل له: هذا مثل ذاك..."(٣) وهو في هذا يتفق مع الجيلي في دور المعــرفة الذوقية إذ لا وصول للمطلوب إلاّ بها، ومن لا ذوق له لا تحقق له لأن ذلك يستوجب الإيمان به والتصديق بصحته فقال مُؤولاً للآيات ومستنداً إليها: "والعبارة الفهوانـــية(*) لا تحمل المعاني الذوقية إلاّ لمن سبقه الذوق، فهي مطيّة له لأنها لا تطيق أن تحمل الأمر على ما هو عليه، ولكنها تأخذ منه طرفاً، فمن كان يعقوبي الحزن جلى عن بصره العمى بطرح البشير إليه قميص يوسف، ومن لم يكن له ذوق سابق فلا يكاد

---

(١) عياد(أحمد توفيق)، التصوف الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠، ص.ص ١٣٥ – ١٣٦.

(٢) المـــرجع السابق، ص ١٣٦. (انظر الفتوحات المكية، الباب الثالث والسبعين، الجزء الثاني، ص ٦٨).

(٣) ابـــن عربـــي، التدبـــيرات الإلهية، ص.ص ١١٤ – ١١٥. (انظر التفتازاني، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ١٦٣).

(*) الفهوانية: خطاب الحق بطريق المكافحة في عالم المثال، (التعريفات، ص ١٤٨).

يقـــع على المطلوب اللهم إلا أن يكون ذا إيمان وتصديق وترك ما عنده، وأخذ ما يُلقي إليه الحق من التحقيق فهو المشار إليه بمن ألقى السمع وهو شهيد، يعني يشهد بالإيمان مـــا يقال له حتى كأنه مشهود له عياناً لقوة الإيمان، فالأول هو المكاشف وهو الذي له قلـــب، قـــال تعالـــى: ﴿إن في ذلك لذكـــرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾[1]"[2].

وجملـــة القـــول أن وحـــدة الوجود التي قال بها ابن عربي والجيلي هي وحدة روحـــية قائمة على الذوق والكشف، ولما كان كليهما ينظر إلى الوجود على أنه الحقيقة الوجوديـــة التـــي يقـــوم بها حقيقة كل موجود فإن نظرتهما إليه نظرة روحية لا مادية خلافـــاً لـــنظرية الفلاسفة الذين يرون أن الوجود يجمع بين المادة والروح لأنّهما شيء واحـــد علـــى حيـــن يرى الصوفية أن العالم الظاهر لا وجود له حقاً، وإنما الوجود لله تعـــالى، فلـــيس هو العالم وليس العالم هو الله[3]. كذلك فإنهما إنتهجا نهجاً صوفياً بحتاً جمعـــا فيه بين الحقيقة والشريعة، كما التزما بالنص القرآني كما جاء في الكتاب والسنة في كل أقوالهم فكان تصوفهما تصوفاً خالصاً بعيداً عن أي تصور مادي.

رغـــم أن هـــناك نواحي اتفاق كثيرة بين ابن عربي والجيلي ظهرت في أقوال الجيلـــي وتأيـــيده لآراء ابـــن عربي وموافقته إياها، ومتابعته فيها، فقد ظهرت بعض نواحـــي خـــلاف فـــي وجهات النظر من حيث الشكل لا المضمون، خاصة في بعض القضـــايا والمســـائل التي عالجها الجيلي من حيث: العلم والمعلوم، والجبر والاختيار، والخلـــق من العدم، والقول بالصفات أنها عينه تعالى أو غيره، كذلك ما ظهر من تباين في استخدام بعض المصطلحات التي أشارا بها إلى الخلق، فقد استخدم الجيلي مصطلح التـــنزّلات للتجلـــيات على حين استخدم ابن عربي من قبله مصطلح الفيض لشيوع هذا المصـــطلح بيـــن فلاسفة عصره جرياً على عادتهم. ورغم كل ذلك فإننا لا نعتبر هذه الخلافـــات ذات أثر كبير على تصوفهما لأنها خلافات في وجهات النظر فقط، وليست على مستوى العقيدة والمذهب، ولا تمس الجوهر أو المضمون.

---

(1) سورة ق، الآية: ٣٧ ك.
(2) الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٥٨.
(3) عزام (عبد الوهاب)، التصوف وفريد الدين العطار، البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٥، ص ٨٠.

ويعزو ابن عربي أصل النزاع بين الناس في المعارف الإلهية إلى عدم إدراك مـرماها لأنها فوق طول العقل. ويخبرنا الشعراني عن ذلك بقوله: "وكان الشيخ محي الديـن بـن عربي يقول: أصل منازعة الناس في المعارف الإلهية والإشارات الربانية كونهـا خارجـة عن طور العقل ومجيئها بغتةً من غير نقل نظري ومن غير طريق العقـل، فتنكرت على الناس من حيث طريقها فأنكروها وجهلوها"(١)، وذلك لضيق أفق تفكـيرهم بحيـث لو دروا ما الأمر لما اعترضوا عليه وأنكروه، ذلك أن العلوم الإلهية التي تأتي أصحابها من طريق الكشف وارتفاع حجاب الحس هي معرفة مباشرة لحقيقة الـذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، بل هي معرفة تامة بحقائق الوجود، وإدراك مباشر لأسـرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها، بل هي معرفة يقينية كشفية ذوقية لا دخل للعقل فيها، لذلك فهي أشد ما تكون غموضاً على العوام من غير أهل التحقيق، فيقعون فـي الإنكـار على أهلها وذلك لغموضها ورمزيتها وتعقيدها بالنسبة لعقولهم. إذن فهذه المعـرفة هي من قبيل الوجدان الخاص فلا تتطرق إليها فهوم البشر العاديين ومن هنا كانـت صـعوبة المشاركة لهم والإنكار عليهم. لذلك يرفض ابن عربي فكرة العقل في علمـه الصـوفي، ويؤيده في ذلك الجيلي بعدم صلاحية العقل لخوض مثل هذه الأمور الإلهية لتقصيره عن الإحاطة بها، وقد أشار الشعراني إلى ذلك فقال: "من علامة العلوم اللّدنـيّة أن تمجّهـا العقـول من حيث إنكارها، ولا يكاد واحد من غير أهلها يقبلها إلاّ بالتسليم لأهلها من غير ذوق، وذلك لأنها تأتي من طريق الكشف لا الفكر"(٢).

وعلى هذا يمكننا القول أن التصوف الذي يمثله ابن عربي وعبد الكريم الجيلي علـى الصورة التي برزت في مذهب الوحدة الكاملة للوجود لديهما، وعلى النحو الذي عايشـاه فـي مجاهدتهما للنفس للتحقق بهذه الوحدة ة وإدراك حقيقتها، جمع بين دفتيه الديـن والعلم والأدب والأخلاق والفن وإن كان البعض يزعم أن فيه جانباً فلسفياً، فهو الديـن فـي جوهـره ومثاليته لاعتماده على ما جاء به الشرع الحنيف، واستناده إلى الكتاب والسنّة، بعيداً عن نهج السلطة الدينية الرسمية التي طالما حكمت على الصوفية

---

(١) الشعراني، الميزان الكبرى، القاهرة، ١٩٢٥، ص.ص ٢٨ – ٢٩.

(٢) الشعراني، المصدر السابق، ص.ص ٢٨ – ٢٩.

بالكفر والزندقة والإلحاد. وهو علم لاحتوائه علوم الطبيعة وإدراكه لها في كل مناحيها وبكل ما تحويه من مظاهرها. وهو أدب لسمو النفس الصوفية ومطامحها العالية نحو الكمال والتخلّص من كل ما يعلق بها من أدران مادية لأنها فُطرت على المحبة والطهر والعفة والحنين والشوق والآمال والآلام وما إليها من أوصاف النفس البشرية. وهو فن لما ينشده الصوفي من رؤية الجمال والجلال والحب التي يغمر قلبه ويجذبه نحو مثله الأعلى، وتجتمع هذه جميعها في ذات الله الواحد الحق المنزّه عن النقص لأن الكمال صفة ذاتية لله. أما من حيث هو أخلاق، فلا أرفع من خلق الصوفي الوارث للنبي لأنه ﷺ كان خُلقه القرآن وقد قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[1]. ولما كان الاقتداء بالرسول هو أول مطمح للصوفي، فخُلقه خُلق الكمال لأنه مستمد من خُلق النبي ﷺ.

أما من حيث مزاعم من يدّعون أنه فلسفة، فهو من حيث مباحث الصوفية في النفس الإنسانية وأسرارها وحقيقتها الوجودية، وهذا أهم جانب لدى الصوفية لِمَا قامت عليه علومهم من مجاهدة النفس وتطهيرها وتقويمها لِمَا انطوت عليه من أمور السوء والشطط عن الطريق المستقيم وذلك بمعرفة أسرارها ومقوماتها وسبر أغوارها، لكن ذلك لا يتم لديهم عن طريق الفلسفة المجردة بمعناها العقلي المعروف، إنما عن طريق آخر هو الإدراك المباشر القائم على الكشف والذوق وهو فوق طور الإدراك العقلي الكلي في الإنسان، القاصر عن إدراك مثل هذه الأمور، وقد كشفت عنه بعض المدارس الصوفية[2] وقد بدأت مع الغزالي وامتدت لدى صوفية آخرين ومنهم ابن عربي والجيلي.

وكما بيّنا من قبل أن مذهب الوحدة عند الشيخين لم يخرج عن نطاق الإسلام ولم يتعدا حدوده إلى أصول أخرى، وذلك خلافاً لمزاعم المستشرقين ممن ردّوه إلى أصول وأفكار أجنبية عنه، ومتابعة بعض الباحثين لآرائهم رغم ما جاء في النص القرآني الصريح عن ذلك لقوله تعالى: **﴿فأينما تولوا فثمّ وجه**

---

(١) الحديث: رواه الإمام مالك في الموطأ، والإمام أحمد بن حديث معاذ بن جبل والطبراني من حديث جابر. سبق تخريجه.

(٢) عياد (أحمد توفيق)، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

الله﴾[1] وقوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[2] وقوله: ﴿كل من عليها فان﴾[3] ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[4]، فإن هذا يثبت أن الوجود الحق هو وجود الله فقط وكل ما عداه ليس شيء بالقياس إليه، وليست العوالم جميعها سوى تجليات لله تعالى بصفاته المختلفة التي كشف بها عن كنزيته المخفية ليُعرف ويُعبد ويُحبُّ، وهذا ما يُثبِّت قوله ﷺ "كان الله ولا شيء معه"[5] لذلك نرى أن لهما أثراً كبيراً في العالم الإسلامي. فما الأثر الذي تركه ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي؟

ثانياً: أثر ابن عربي والجيلي في التصوف الإسلامي:

ترك ابن عربي والجيلي أثراً بالغاً في التراث الروحي والفكري بين أهل التحقيق خاصة، فلابن عربي مدرسة في التصوف، وأتباع أخذوا عنه إما مباشرة وهم ممّن رافقوه في مُقامه، وأخذوا عنه بالتلقين والمشابهة ممن ذكرهم ابن عربي كبدر الدين عبد الله الحبشي الذي كان ملازماً له وأثيراً لديه، ويعتبر صدر الدين القونوي، ربيبه وأقرب تلامذته إليه، من كبار أعلام التصوف. فقد شرح مؤلفاته، ونسج على منوالها في كثير من مؤلفاته، فضلاً عما وضعه من مؤلفات أصلية له، "كالنصوص" و "الفكوك" ثم "مفتاح الغيب". وقد حظي كتابه شرح الفصوص بالتقدير الكبير في فارس. كما كان له تلاميذ ممن تلقوا علومهم ومعارفهم الصوفية عن طريق مؤلفاته وما خلّفه من تراث كبير تضمَّن آراءه وأفكاره القائمة على فكرة وحدة الوجود، وقد ترك فيهم طابعاً صوفياً خاصّاً لم يَمحَ أثره منذ عصره حتى يومنا هذا. وقد درجت أجيال كاملة من الحكماء والأولياء في غضون سبعة قرون من الزمان على شرح مؤلفاته، ولا تزال تحفته الرائعة "كتاب الفصوص" يدرّس في الحلقات الدينية التقليدية، وكذلك في مجالس الصوفية والعلماء الروحيين إلى يومنا هذا[6].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١١٥ م.
(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨ ك.
(٣) سورة الرحمن، الآية: ٢٦ ك.
(٤) سورة الرحمن، الآية: ٢٧ ك.
(٥) الحديث: سبق تخريجه.
(٦) الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي في القرن السابع هجري، (وهي جزء من مجلة الحركة الصوفية مصورة لم أعثر على رقم أو تاريخ لها)، ص.ص ١١٧ – ١١٨.

كذلك فقد ظهر أثره الأدبي واضحاً في التراث الشعري الصوفي، فقد أنشأ أدباً منـثوراً ومنظوماً ضمنه مذهبه وطريقته ورياضاته ودعاءه ومناجاته للحق، وما يشعر بـه من العشق والوجد، وما تعرّض له من الجذبات، وما لاح له من لمعات إلهية. كما ضـمّنه نواحٍ خلقية وأدبية يحتمها عليه مذهبه الروحي وعلومه الإلهية وأموراً أخرى تتصـل بذلـك. وقد كان لديوانه أثره في نفوس أتباعه وتلامذته ممن أخذوا عنه، كما انتشـر أثره في الشعر الصوفي في أصقاع مختلفة من العالم وتابعه فيه عدد كبير من الصوفية، وخاصة في فارس خلال القرن السابع للهجرة، حيث برزت شخصيات تغنت بشـعره ونسـجت علـى منواله أمثال جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ)، ونجم الدين كوبـرا(*) وغيرهم مما يضيق الوقت عن ذكرهم. لذلك يُقسم أتباع ابن عربي إلى فئات مـتمايزة، فهـناك مشـاهير الصوفية ممن أجادوا اللغة الفارسية ومنهم من أجاد اللغة التركية، ولذلك كانت آثار ابن عربي تظهر عندهم في صور متنوعة وتتضمن عناصر مـتعددة من تعاليم ابن عربي، فجلال الدين الرومي مثلاً وهو الشاعر الصوفي الكبير فـي فـارس الناطق باللغة الفارسية كان من أعظم المتأثرين به وأقربهم، وكان اتصاله بابـن عربـي عن طريق صدر الدين القونوي الذي أُعتبر من أكبر وأقرب تلاميذ ابن عربـي، فهو ربيب له وصديق لجلال الدين الرومي الذي كان له أثره في العالم الناطق باللغـة التلركـية، وفـي باكستان والهند، ويُعتبر كتابه "المثنوي" نظماً باللغة الفارسية لكتاب "الفتوحات المكية".

وهـناك بعـد جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ) مؤلفـان آخران يعتـبران مـن كـبار الصـوفية أمـثـال عزيـز الديـن نسفي(**) وسعـد الديـن

(*) نجـم الديـن كوبرا أبو الجناب أحمد بن عمر الخيوقي الخوارزمي الملقب بالطاقة الكبرى مؤسـس الطريقة الكبروية استشهد في الجهاد سنة ٦١٨هـ أيام حملة المغول. (انظر قاسم غنى، تاريخ التصوف في الإسلام، ص ٦٩٣).

(**) النسـفي (عزيـز بن محمد)، توفي سنة ٦٩١هـ، ولد في مدينة نسف، وعاش في بخاري، تـتلمذ علـى سـعد الديـن حموية، له مؤلف مجموعة رسائل مشهور به، (كتاب الإنسان الكامل).

Publié avec une introduction par Marijan Molé. Teheran, departement d'iranologie de l'institut Franco-Iranien, 1962, P.1.
(نشرة المعهد الفرنسي الإيراني).

حمويـــــة(*)، فـــبالرغم مـــن أن الشـــيخين تابعـــان لمدرسة نجم الدين كوبرا في آسيا الوســطى، إلا أنهمــا مدينان إلى حد كبير لبيانات الشيخ الأكبر العقائدية. كذلك تأثر به علاء الدولة سِمناني(**) (ت ٧٣٥هـ) رغم ما وجه من انتقادات إلى أحكام ابن عربي. وهناك شعراء تأثروا بنظمه وأخذوا عنه كما بدا في قصائدهم أمثال حافظ (ت ٧٩١هـ) وســعدي (ت ٧٩١هــــ) الشيرازي، كما ظهر أثر ابن عربي في أشعار أوحد الدين كِرمانـــي (ت ٦٩٧هـــ)، وكذلــك في حديقة الورد لمحمود شبستري (ت ٧٢٠هـ)، ويحمـــل كتابه هذا خلاصة التعليم الصوفي بكامله كما بسطه محي الدين، فقد أُفرغ في قالـــب شـــعري جمـــيل، وغدا فيما بعد تراثاً مشتركاً لجميع الناطقين باللغة الفارسية، وحظي بشهرة واسعة في باكستان وبين مسلمي الهند، ومثله أشهر شارح لديوان حديقة الـــورد الشـــيخ محمد لاهيجي أحد مؤسسي طريقة "نور بخشي"(***) الصوفية. فإنه هو الأخـــر وقـــع تحـــت تأثير الشيخ الأكبر، كما لقب بابن عربي في الشرق[1]. كذلك من أعـــلام الصوفية في فارس شاه نور الدين نعمة الله ولي (ت ٧٣٢هـ) مؤسس الطريقة النعمتللاهـــية التـــي تعد أوسع الطرق الصوفية انتشاراً في بلاد فارس، ولها فروع في باكســـتان ومـــناطق إســـلامية كـــبرى. وقـــد ترجم هذا الصوفي كتاب الفصوص إلى

(*) ســـعد الديـــن محمد بن المؤيد حموي أو حموية، (٥٨٧هـ/٦٥٠هـ) متصوف إيراني في النصـــف الأول من القرن السابع هجري، التلميذ المباشر لنجم الدين كوبرا، أجازه في شهر ذو الحجـــة ســـنة ٦١٧هــ، التقى بصدر الدين القونوي في دمشق في مجالس السماع. وقد راســـل ابـــن عربـــي في امور غمضت عليه في كتاباته. وكان الشيخ سعد الدين تابعاً لابن عربـــي فـــي وحـــدة الوجـــود. (حاجي خليفة كشف الظنون، ص ٩٨٠، البغدادي: ايضاح المكنون، ج ١، ص ١٦٦ – ج٢، ص ٢، ١٧ ، ١٩.

(**) عـــلاء الدولـــة السمناني (٠٠٠ – ٧٣٥هـ) ركن الدين، محدث دخل بغداد وحدث فيها من آثاره مختصر شرح السنة للبغوي، وموارد الشوارد، (معجم المؤلفين، الجزء السادس، ص ٢٩١).

(***) وقـــد ســـمي أتباعها بالنوربخشية أو متعشقي النور، ويرى د. كامل الشيبي أن النوربخشية فـــرقة صوفية نشأت بالعراق وتنتسب إلى محمد نور بخشي المتوفي سنة ٨٦٩هــ، (الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٤١).

(١) الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي، ص ١٢٠.

الفارســية، وترجم كذلك ما فيه من أشعار إلى شعر فارسي ذيّله بالشروح الوافية، وهو يعترف صراحة بتبعيته لابن عربي حيث يقول في كتاب الفصوص:

ألفاظ الفصوص انتظمت في قلوبنا كما تنتظم الجواهر في مواضعها

وصلــت إليه مــن نبــي الله، ومــن نفسه هــو التصقــت بنا[(١)]

ولسنا بحاجة إلى دلالة أوضح تشهد على الصلة العميقة الجذور بين ابن عربي وأوســع أعــلام التصــوف نفوذاً في تاريخ فارس المتأخر. وإلى هذه الفئة من شعراء التصــوف في فارس ينتمي عبد الرحمن جامي (٨١٧-٨٩٨هـ) الذي عمل على نشر شروحه لمؤلفات الشيخ الأكبر، كما وضع مؤلفات أصلية له على أساس عقائده[(٢)].

إضــافة إلــى ذلك هناك فئة ثانية ممن تأثروا بابن عربي من متكلمي الشيعة، الذيــن نسّقوا تعاليم ابن عربي ممزوجة بأفكارٍ شيعية خاصة الإثني عشرية، وذلك في العهد الصفاري عندما ساد المذهب الشيعي في بلاد فارس، فنال ابن عربي بذلك شهرة كبــيرة، خاصــة بعد انتشار تعاليمه بين متكلمي الشيعة وعلمائهم، ومنهم السيد حيدر أمولــي (ت ٧٨٧هـ) الذي وضع شرحاً لكتاب "الفصوص". وابن تركا[(*)] الذي وضع تمهــيداً لكتاب "الفصوص" ثم كتب له شرحاً بعد ذلك. ومنهم ابن أبي جمهور[(**)] الذي تظهر في كتابه المجلى بوادر كثيرة تذكّر بعقائد الشيخ الأكبر. كما ظهر أيضاً في عهد الدولــة الصــفاريــة من تأثر بشعره الصوفي وهو صدر الدين شيرازي أو ملاّ صدرا (ت ١٠٩٥هـ) الذي وضع كتاب "الأسفار".

أمــا فــئة المفســرين والشارحين لابن عربي، الذين عُنوا به مباشرة، وممن يُعتــبرون خلفــاءه وتلامــيذه والتابعين لتعاليمه نذكر منهم صدر الدين القونوي وعبد الــرزاق الكاشــاني، وداود القيصري الذين وضعوا شروحاً لكتابه "فصوص الحكم".

---

(١) الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي، ص ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(*) صــائن الديــن تركا شارح فصوص الحكم (الذريعة إلى تصانيف الشيعة العلامة الشيخ آغا بذرك الطهراني اللكهنوي، القسم الرابع من الجزء التاسع).

(**) الشــيخ محمد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحسائي صاحب عوالم اللآلئ والحاشية عليه يسمى النور المنجي. (المرجع السابق).

وأشـــهر هـــذه الشروح التي وُضعت "للفصوص" هو الشرح الذي وضعه عبد الرحمن جامي باللغة الفارسية، كذلك هناك شروح ممتازة في تحديد المفاهيم والمصطلحات لدى ابـــن عربي كشرح بالي أفندي وشرح عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣هــ)، والعديد من مؤلفـــات عـــبد الوهـــاب الشـــعراني التي تناولت مؤلفات ابن عربي بالشرح والتفسير والتأويل لتقريبها إلى الأفهام ونزع ما لحق بها من الغموض والإبهام.

ولم يقتصر الأمر على الشرق القريب، فقد اعتنى بهذا الكتاب متصوفو الشرق الأقصـــى فوضـــعت شروح عليه في الصين وأندونيسيا وملايا، كما اشتغلوا عليه في الحلقـــات التعليمية وفي المدارس، وهذه الفئات المتعددة الأجناس مما أشرنا إليها تمثل وجوهـــاً مختلفة من امتداد تعاليم ابن عربي في فارس وغيرها من الأقاليم الشرقية في العالم الإسلامي. وقد قُدّر لعقائد الشيخ الأكبر أن تنتشر في جميع البلدان الإسلامية وأن تُجـــنى مـــنها ثمـــار روحية ذات نكهات مختلفة، ومن ثمّ غدت جانباً هاماً من التراث الصـــوفي والمذهـــب العرفاني. كما غدت مدرسة ابن عربي بعد ذلك عنصراً ثابتاً في الحياة الفكرية في البلدان التي قدّر لها أن تؤلف "دار الإسلام"[١].

هكـــذا لعبـــت شخصـــية ابن عربي وتصوفه دوراً كبيراً في تجاذب الخواطر والنفوس حولها، حيث انقسم أصحابها بين تابعين وشارحين ومؤيدين ومعارضين، مما دفـــع فـــئة مـــن المدافعين عنه من كبار رجال العلم والمعرفة آنذاك إلى تبنّي عقيدته والاســـتفادة مـــن علومـــه والأخذ عنه[٢]. وأبرز شخصية ممن تابعوا خطواته وتأثروا بعقـــيدته ودافعـــوا عـــن مواقفه ومبادئه وآرائه هو عبد الوهاب الشعراني[*]. فقد تفقه الشـــعراني علـــى علماء القاهرة، وشغل نفسه بالتصوف ففُتن فتنة عظيمة بأدب محي الديـــن، وألـــف فـــي شرح آرائه كتاباً طريفاً سماه "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابـــر" واختصـــر كتاب الفتوحات وسماه "الكبريت الأحمر" كذلك في كتابه الأجوبة

---

(١) الحركة الصوفية ومذهب ابن عربي، ص.ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) حلمي (محمد مصطفى)، مرجع سابق، ص.ص ١٤٣ - ١٤٤.

(*) الشـــعراني (عـــبد الوهـــاب)، ولد في قلقشنده سنة ٨٩٨، ونشأ بساقية أبي شعرة وهي بلدة قريـــبة مـــن سنتريس، وإلى ساقية أبي شعرة ينسب الشعراني. سبق التعريف به في الفصل الأول في بيئة ابن عربي وخصائص عصره.

"المرضيّة عن أئمة الفقهاء والصوفية" فقد حشد فيه من الوقائع ما يؤيد أقوالهم وأفعالهم.

لقد حرص الشعراني كل الحرص على تبرئة ابن عربي من فتنة القول بوحدة الوجود أو بالحلول وصرّح بأن مؤلفات ابن عربي قد أضيف إليها زيادات أراد بها الدسّاسون تشويه سمعته في العالم الإسلامي، وما يراه بعضهم أن الشعراني أسرف بعض الإسراف حين جعل ابن عربي من أهل السنة والجماعة، وحين نفى عنه ما يصدر عن أمثاله من الشطحات الصوفية، ولكن إسراف الشعراني مقبول لأنه صدر عن إخلاص[1].

ومن الآثار الدالة على انتشار تعاليم ابن عربي وذيوعها في البيئات الرفيعة قيام "الطريقة الأكبرية" التي تنسب إليه، وكان له فيها أتباع مؤيدون، كما استطاع أن يؤثر في الطرق الصوفية المتعددة، والتي أصبحت بتأثير منه مدارس مغلقة للمريدين الذين يتلقّون أسرار الطريق، بل إن تأثيره كان عظيماً للغاية إلى حدٍ أنه تعدى المشرق العربي إلى الأقاليم الفارسية والتركية، فكان واضحاً على صوفيتها[2]، ويُعزى عدم انتشارها كبقية الطرق لعدم إظهار كتبها، فقد تلقّنها الأفراد من الرجال، وأهل الخصوصية من الأبدال، ولم يظهروا كتبها إلاّ للخواص.

ويجدر بنا الإشارة إلى متصوفين متأخرين كانوا من أتباع مدرسته أيضاً، نخص منهم بالذكر جمال الدين الأفغاني[*]، الذي كان متصوفاً من أتباع هذه المدرسة، وقد تتلمذ له في مصر تلميذه الشيخ محمد عبده الذي تابع هذه المدرسة، وفي أول مصنّف له "رسالة الواردات" يقرر فيها وحدة الوجود، ويذهب مذهب القوم في القول: "بأن الوجود الحق هو وجود الله"، ويقول: "ليس وجود إلا وجوده ولا وصف إلاّ

---

(١) مبارك (زكي)، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، (دون تاريخ)، ص ١٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٨.

(*) هو محمد بن صفدر الحسيني، (١٢٥٤/١٣١٥م)، ولد في أسعد أباد بأفغانستان نشأ في كابل، وتلقى العلوم العقلية والنقلية، ألف مع تلميذه الشيخ محمد عبده مجلة العروة الوثقي، (الإعلام، الجزء السابع، ص ٣٧).

وصــفه، فهــو الموجود وغيره المعدوم". وقد صنف أيضاً رسالة في وحدة الوجود لم تنشــر، كان قد ذكر فيها مراتب الوجود وتعددها من وجه، ونظامها العام ووحدتها من وجه آخر[١] وكان يعتقد في الأولياء اعتقاد سليماً صافياً[٢]. وقد أشار الدكتور أبو الوفا التفتازانــي إلى هؤلاء الصوفية الذين تأثروا بابن عربي في العصر الحاضر مبيناً مدى ارتباطهم به فقال: "وقد حظي ابن عربي باحترام كبير من رجال الدين أصحاب النزعة الصــوفية في العصــر الحاضر، نذكــر منهم الأستاذ الإمام الشيــخ محمد عبــده[*] (ت ١٣٢٣هـــ) رائــد الإصــلاح الدينــي في العصر الحاضر، فقد سلك... طريق الصــوفية[٣]، ووصــل فيها إلى درجة عالية، ويقول لا شك أن الأستاذ الإمام كان من القلّــة المتحققة بفهم مذهب ابن عربي بناء على تذوق خاص أتاح له فهم مراميه، يقول السـيد رشيد رضا: وأما علوم التصوف فقد كان فيها من الراسخين، وقد قال لي: أنني أقــرأ الفــتوحات المكية كما أقرأ تاريخ ابن الأثير، لأن لغوامضها مفتاحاً مَنْ عَلِمَه لا يخفى عليه شيء منها"[٤].

لقــد كــان الشيخ محمد عبده من المدافعين عن ابن عربي، يلتمس له ولأمثاله العُــذر فــيما عــبّروا به عن أحوالهم بطريق الرمز، ويرى أن فَهم أحوالهم من شأن الخاصــة وحدهم. لذلك فإن ما يراه الأستاذ الإمام أن التفسير المنسوب إلى الشيخ محي الدين بن عربي هو للكاشاني الباطني[٥].

ولــم يقتصــر تأثــير ابن عربي على البيئات الإسلامية، فقد سرى روحه إلى البيــئات المسيحية أيضاً، وكان لها فعلها في تلوين أفكار بعض مفكريها، ويؤكد بعض

---

(١) رضا (السيد رشيد)، تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، ص ٧٧٧.

(٢) عياد (أحمد توفيق)، التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(*) محمــد عبده بن حسن بن خير الله من آل التركماني، فقيه مفسر، متكلم حكيم، أديب لغوي، كان صحافي سياسي. ولد في شنيرة من قرى الغربية بمصر أواخر ١٢٦٦هـ توفي ودفن بالقاهرة من تصانيفه تفسير القرآن لم يتمه، رسالة التوحيد... (معجم المؤلفين ١٠/٢٧٢).

(٣) انظر السيد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، ص ٢٠ وما بعدها.

(٤) رضا (السيد رشيد)، المرجع السابق، ص ١٢٦، (انظر الطريقة الأكبرية للتفتازاني، الكتاب التذكاري لابن عربي، ص ٣٤١).

(٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١١٦.

المستشــرقين أن دانتي تأثر بابن عربي حين نظم الكوميديا الإلهية، فبدت آثار المشابهة بيــنهما كبيرة في الصورة والأمثال والاصطلاحات والأساليب الفنية. فهل كان ذلك عن طريق توارد الخواطر أم عن طريق النقل والمحاكاة؟ فالله عند كليهما نور، وتجلي هذا الــنور موصوف بنفس التشابيه والمجازات، كذلك مَثّل الدائرة ومركزها لإظهار علاقة الخلق بالخالق، فهذه تظهر في الكوميديا الإلهية. كما نسج دانتي على منوال ابن عربي في خواص الأرقام، كذلك في أمر اختلاط الشعر بالنثر، فإن دانتي يقابله في ذلك، وقد بيّــن رغــبة في شرح قصائده في الحب كما فعلَ ابن عربي في شرح قصائد ترجمان الأشــواق، وربما يعود هذا الأمر إلى حرص المستشرقين على تعقب الأصول الفكرية مما حملهم على تجسيم قوة ابن عربي في سيطرتها على دانتي(١).

إضــافة إلــى ذلك فإن لابن عربي منزلة عظيمة في أوساط المستشرقين، وما كُتــب عــنه في دوائر المعارف، وخاصة في دائرة المعارف الإسلامية يشهد بعظمته عــندهم. فهــو من عظماء الرجال الذين لا يمكن نكرانهم، فقد شغل الناس في عصره وبعــد عصــره، وكــان النصارى في مختلف الأقطار الإيطالية والفرنسية والإسبانية يتشــوقون إلــى المعارف الإسلامية لأنها في الأغلب تمس المسائل الميتافيزيقية حيث كانت هذه المسائل هي محور المجادلات في الكنائس والأديرة(٢).

وإذا شــئنا أن نعتبر عبد الكريم الجيلي من تلاميذ ابن عربي، فنجد أن له صلة كبــيرة بــه، فقــد تابعه في مذهبه، وقال بوحدة الوجود موضحاً المعنى المقصود منها بصراحة أكثر، ويُعتبر أيضاً من شراح ابن عربي حيث شرح له فصول من الفتوحات المكــية، وكــتاب الإسفار عن رسالة الأنوار، وكان مؤيداً لأفكاره فيها. كذلك له كتب أصــلية، فقــد وضــع الكثير من الكتب التي تضمنت أخصّ أفكاره، عالج فيها مختلف المســائل والقضــايا الصوفية كابن عربي، كما تابع خطواته في كثير غيرها حتى غدا كتلمــيذ مباشر له مع فارق الزمن الفاصل بينهما. ورغم هذه التبعية لابن عربي لم يكن الجيلــي مقلداً له، وإنما هو مجدد لكثير من الأفكار التي وردت لدى ابن عربي وغيره من الصوفية الذين تناولوا فكرة وحدة الوجود.

---

(١) مبارك (زكي)، التصوف الإسلامي في الآدب، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٧٣ وما بعدها.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥.

- **عبـد الغنـي النابلسـي:**

ولقـد ترك الشيخان كما أشرنا أثراً كبيراً في التصوف الإسلامي، ونذكر ممن تأثـر بهمـا على سبيل المثال لا الحصر عبد الغني النابلسي(*) الذي اقتدى بهما ونسج علـى مـنوالهما في مذهب وحدة الوجود مقرباً بين وجهات نظر كل منهما، وموضحاً معالم مذهبهما مما أزال كل شك وريب عنهما. كما وضع كتاباً في وحدة الوجود جعله خلاصـة علومهما مع توضيح شامل وتدليل كامل للمعاني المبهمة الخفيّة لديهما، أسماه "بكـتاب الوجود وخطاب الشهود"[1]. كما وضع مختصراً لتوضيح مذهب وحدة الوجود وتبـيان المقصـود أسـماه "إيضاح المقصود" من وحدة الوجود"[2] أو بالأخرى مسألة "الوجود الموجود" تكلم فيه عما خُصّـوا به من النفحات الإلهية القدسية مهتدين بهـدي القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ يقول فيه "الحمد لله الموصوف بوحدة الوجود على ما يعـرفه أهـل المعاينة والشهود، لا على المعنى الفاسد الذي عند أهل الإلحاد والزندقة وأهل الإنكار والجحود لأن كل شيء من جهة نفسه معدوم مفقود، وإنما هو لوجود الله

(*) عـبد الغنـي النابلسـي بن إسماعيل بن عبد الغني بن أحمد بن إبراهيم الدمشقي الصالحي الحنفي النقشبندي، القادري المعروف بالنابلسي، عالم أديب، ناثر، ناظم صوفي، (١٠٥٠ – ١١٤٣هـ)، مشارك في أنواع العلوم، ولد بدمشق، رحل إلى بغداد، نقل إلى فلسطين ولبنان سـافر إلى مصر والحجاز، من تصانيفه الدوواين الثلاث: ديوان الإلهيات، ديوان الغزليات، ديـوان المدايـح والمراسـلات، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص لابن عربي، الكشـف والبـيان عـن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، مخطوط، مجموعة فتاوى في الفقه الحنفي، تعطير الأنام في تعبير الأنام، المرادي: سلك الدرر، ج٣، ص ٣٠. الجبرتـي: عجائب الآثار، ج ١، ص ١٥٤. البغدادي: هدية العارفين، ج١، ص ٥٩. النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ج٢، ص ٨٥-٨٩. البغدادي إيضاح المكنون: ج١، ص ٨، ص ٧٢٧. سركيس – معجم المطبوعات، ١٨٣٢ – ١٨٣٤. Brock. S.Z. : 473.

(١) كتاب الوجود وخطاب الشهود، مخطوط للشيخ عبد الغني النابلسي في التصوف والصوفيين، دمشـق، وقـد حققـه الدكتور بكري علاء الدين بإسم الوجود الحق والخطاب الصدق (من منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٥).

(٢) النابلسـي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزت حصرية، دمشق، (١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م).

موجـود... هـذه رسـالة عملتها في تحقيق المعنى المراد عند أهل الله تعالى، محققين الأمجـاد وبـيان صـحة المقالـة ونفي ما عَدَها ن ضلالات..." ويقول: "اعلم أن هذه المسألة وهي مسألة "وحدة الوجود" قد كثّر العلماء فيها الكلام قديماً وحديثاً، وردّها قوم قاصرون غافلون محجوبون، وقَبِلَها قوم آخرون عارفون محققون، ومن ردّها لعدم فهم معـناها عند القائلين بها وتوهم منها المعنى الفاسد، فلا التفات لردّه كائناً من كان لصدّه عـن الحـق... فإنهم العلماء المحققون، والفضلاء العارفون أهل الكشف والبصيرة... كالشـيخ الأكـبر محـي الديـن بن عربي والشيخ شرف الدين بن الفارض والعفيف التلمسـاني والشيخ عبد الحق بن سبعين والشيخ عبد الكريم الجيلي وأمثالهم، قدس الله أسـرارهم... وليس قولهم بذلك مخالفاً لما عليه أهل السنة والجماعة... إنما المنكرون علـيهم وعلى أمثالهم أنكر من قصور فهْمه وقلّة معرفته باصطلاحهم وعدم علمه، فإن علومهـم مبنـية علـى الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكريّة والأذهان... بداية طريق غيرهم مطالعة الكتب بدليل المقابلة والاستمداد من المخلوقين فـي حصـول المصالح، ونهاية علومهم الوصول إلى شهود الحيّ القيّوم. ونهاية علوم غـيرهم تحصـيل الوظـائف والمناصب وجمع الحطام الذي لا يدوم... ولا اعتقاد إلاّ وحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق المشهود..."[1].

ويقـول في المذهب: "إعلم بأنك إذا سمعتنا نقول أن الوجود هو الله تعالى، فلا تظـن أنـنا نريد بذلك أن الموجودات هي الله، سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات، وإنما نريد بذلك أن الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هُو "الله تعالى"، فإن من أسمائه الحي القيوم، وأخبر تعالى أن السموات والأرض قائمة بأمره"[2].

كما يميز بين الوحدة والكثرة على حد ما ورد لدى الشيخين فيبين مدى قصور أهـل الجهل عن تحصيل ذلك فقال منبهاً: "اعلم بأنك إذا سمعتنا نقول بوحدة الوجود، فـلا تظـن أنـنا نقول بذلك على حد ما يعتقده أهل الجهل والعناد والضلال والجحود، وإنما نقوله فارقين بين وحدة الوجود وكثرة الموجود وإلى ذلك نشير بقولنا هذه الأبيات:

---

(١) النابلسي، إيضاح المقصود، ص.ص ٥ – ٦.

(٢) النابلسي، كتاب الوجود وخطاب الشهود، ورقة ٢١٣.

كــن عارفــاً بوحــدة الوجــود وقاطعــاً بكثــرة الموجــود
وميّــز الحــادث مــن قديــم وخلّص الثابــت مــن مفقــود
واحــذر من التباس ما تجلــي بغيــره فــي حالــة الشهــود
فوحــدة الوجود في اصطلاحنــا كناية عــن رؤيــة الــورود
بالحس والذوق الصحيح الطاهر الطهــور من شك ومن جحود...
ولا تظــن وحــدة الوجود مــا تفهم من وحــدة ذا الوجود...
فالله مــن ضلالهــم يعصمنــا بفتح باب دونهــم مسدود...[1]

وينفــي عــن الموجودات وجودها المستقل لأنها قائمة بأمر الله فليست الموجودات إلا بالأمــر الإلهي فقال: "وليس الأمر كذلك، فإنه ليس هناك غير الوجود الحق، والصور التــي تسمى مخلوقات لذلك الحق وهي كلها قائمة بذلك الوجود الحق لا مقوّم لها غيره ولــم نســمع أن شيئاً من الحوادث يكون قيّوماً على شيء من الحوادث أصلاً، لا وَرَد ذلك في كتاب ولا سنة، ولا قال به أحد من الأمة المهتدين، وإنما الحي القيوم على كل شيء هو الله سبحانه وتعالى لا شريك له وهو الذي نعنيه بالوجود، والله على كل شيء شهيد"[2].

وفــي دفاعه عنهما مما أُتهِما به من ترك التكاليف الشرعية والقول بها، وعن أهــل العــرفان والتحقــيق ممــن تابعوا ابن عربي، يوجه النابلسي لومه إلى الملحدين والــزنادقة ممن ادّعوا أنهم من أصحاب الطريق فقال فيهم: "وربما يظنون أن العارفين الكامليــن ممــن تقدمهم كان مثلهم في اعتقادهم بنفي التكاليف الشرعية ورفض العلوم كلهــا واتــباع الــبطالة والضلال كالشيخ الأكبر محي الدين بن العربي وتلميذه الصدر القونــوي وابن الفارض وابن سبعين والجيلي وغيرهم من أهل الكمال، ولم يعتبروا في أنفســهم أن الواحد منهم لو قارب أحداً من بعض أتباع أحدٍ من هؤلاء الكاملين لفتح الله تعالى عليه علم من علوم الأسرار وعرف حقيقة من حقايق الغيب وقدر على التكلم بما يــبهر العقــول من الحق المسلّم عند كل أحد، ولكنك تراهم يحفظون بعض كلمات من

---

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص.ص ٢١٤ – ٢١٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٦.

كــلام الشيخ الأكبر أو غيره ويوردونها باللحن والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان بيــن أمــثالهم من الجاهلين... في مجامعهم ومجالسهم وهم مفتخرون بذلك وموهومون أنهــم فتح الله عليهم بذلك، والفتح بعيد عن القلوب المطموسة بالكفر والضلال... ولذلك ذكر الشيخ عبد الكريم الجيلي في شرحه لكتاب الخلوة... وصية... يا أخي رحمك الله، قــد ســافرت إلى أقصى البلاد وعاشرت أيضاً أصناف العبد، فما رأت عَيْني أشر ولا أقــبح بُعــد عن جناب الله من طائفة تدّعي أنها من كُمّل الصوفية... ومع هذا لا تؤمن بالله ورسله ولا باليوم الآخر..."(١).

- مصطفى بــن كمـــال الديـــن البكـــري:

وهـــو من التابعين أيضاً لخُطى ابن عربي والجيلي ممّن وَعى علمهما وعرف مذهبهما وتأثر بهما أيضاً وهو الإمام العارف بالله الولي الكبير مصطفى بن كمال الدين بــن الــبكري الصديقي الخلوتي(*) (١٠٩٩ - ١١٦٢هـ)، (١٦٨٨م - ١٧٤٦م)، فقد كــان ممن اطّلع على أحوالهما وألف كتاباً في الرد على المنكرين عليهما، أحصى فيه فضــل الأئمة من أهل الطريق وسماه "السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد" يقــول فــيه "... قــد ظهرت طائفة تدّعي التصوف، مع أن غالبيتهم لم يدر الفرق بين الخــوف والــتّخوف، مرقوا من الدين مُروق السهم من القوس... لم يكن لهم حظ مما يدّعونــه ســوى الدعــوى، ولــم توصلهم تلك الخُرافات إلاّ لاتّباع الإبداع وما تهواه الأهــواء... وســميتها بالســيوف الحــداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد... إعلم أن الشــريعة هــي مطلب لباب اللباب، التي تهدي إلى الصواب، وأول واجبها معرفة رب الأربــاب علــى طِــبق السّــنّة والكــتاب، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، معرفة عوام، وخواص، وخواص الخواص، فالأولى معرفة ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حقه

---

(١) النابلسي (عبد الغني)، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص.ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(*) الشــيخ مصــطفى بــن كمال الدين البكــري أحد كبار شيوخ الخلوتية بمصر المتوفي سنة ١١٦٢هـ يطلق على ابن عربي إسم الأكبري وأحياناً الإمام الأكبري، (التفتازاني، الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري لابن عربي، ص ٢٩٨).

تعالى... أشار الشيخ عبد الكريم الجيلي قدس الله سرّه في كتابه المسمى شرح الخلوة... يا أخي سافرت إلى أقصى البلاد وعاشرت أصناف العباد، فما رأت عيني ولا سمعت أذني أشرّ ولا أقبح ولا أبعد عن جناب الحق تعالى من طائفة تدّعي أنها من كمّل الصوفية وتنسب نفسها إلى الكمّل وتظهر بصورتهم، ومع هذا لا تؤمن بالله ورسله ولا باليوم الآخر ولا تتقيد بالتكاليف الشرعية... فاجتهد أن لا تراهم ولا تجاورهم... وإن لم تفعل فما نصحت نفسك والله الهادي.."[1].

ويذكر البكري للشيخ عبد الغني النابلسي توضيحه لعبارة الجيلي في موقفه من المنكرين على الصوفية بقوله: وقال شيخنا عبد الغني النابلسي... في كتابه "نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة"[2] بعدما ذكر عبارة الجيلي رضي الله عنه في أن مطالعة كتب الحقيقة مع إضافة فضلة سلوك واجتهاد توصل إلى درجة الكمال، فانظر إلى قوله: "فمن أضاف بعد ذلك إلى عمله فضلة سلوك واجتهاد صار من الكمّل، ومن وقف مع عمله صار من العارفين، فإن المفهوم منه أن من خالف الشريعة ولم يتقيد بأحكامها لا يصير من الكاملين بالطريق الأولى، خصوصاً من اعتقد أن الشريعة أحكامها ليست بلازمة عليه، لأنه عارف، وإنما ذلك لازم في حق الجاهلين كما هو اعتقاد الزنادقة والملحدين..."[3]. كذلك يشير إلى ما تميّز به ابن عربي عن غيره من صوفية عصره، فقد وصفه بعلو المقام فقال: "إن مقام الشيخ قدس الله سرّه عالي المنار، غالي المقدار، لا يدرك له المجدّ قراراً ولا يشق له المكدّ غُباراً، وما جعلني أن أعرفك بما لمحت لك من عظيم شأن إلاّ أنّ هؤلاء الفرقة المفارقة، التي لا يظهر لها من بوارقه بارقة، تحتج ببعض أقواله الوثيقة، التي هي عند أهل الحق راجعة للشريعة المسماة بالحقيقة، وتستند إلى رموزه الغامضة..."[4].

---

(١) البكري (مصطفى كمال)، السيوف الحداد من أعناق أهل الزندقة والألحاد، ورقة ١٢، ص ب.

(٢) النابلسي، نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة، ورقة ١٤، ص أ.

(٣) البكري (مصطفى)، مصدر سابق، ورقة ٣٨، ص أ.

(٤) المصدر السابق، ورقة ١٢١ – ١٢٢.

وقـد أحصى البكري أقوال ابن عربي والجيلي في كل ما التقيا في مفهومه من حيـث الحقـيقة والشـريعة والطريقة، ووقف في كتابه على أسرار المذهب الذي جمع بيـنهما، وساق أبلغ الحِكم التي جاءت بها أقوالهما كقول ابن عربي في كتاب "العبادلة": مـن كـان مع الله مثل ظله معه لا ينحجب عن ربه، ولا يعترض عليه في فعله، ولا يـتحرّك إلاّ بتحريكه إياه، كان عبداً حقيقة..."[1]. فهذا القول منه صورة للعبادة الحقة، وقـد ذهب الجيلي إلى ما يشبه ذلك بقوله: "العبودية عبارة عن خلوص أعمال العبد لله، والعبودة عبارة عن قيامه في وظائف العبودية بالله، ولا يصح ذلك إلاّ للواصلين الكمّل مـن أهـل الله..."[2] وقـد أشـار البكري إلى ما يوضح مرامهما ويدفع عنهما افتراء المضللين بأن: "شكل كلام العارفين يراد منه الإشارة لا العبارة، لأن علوم الأذواق من فوق طور العقل، وإن أُشير إليها في بطون الأوراق"[3].

كذلك هناك من قام بعرض المسائل المشتركة بين الجيلي وابن عربي وتبديد ما بيـنها مـن فـوارق بإبعـاد صـورة التشكك في أقوالهما، وإظهار مدى الاتفاق في مضـمونهما كمـا جاء في رسالة عروس البهـا وشموس النُّهى للبيطار[4] (١٢٦٥-١٣٢٨هـ)، وقد أشرنا سابقاً إلى ما أظهره من وجوه التوفيق بين آرائهما في القضايا التي بدا فيها خلافهما وجعله خلافاً شكلياً في الصورة الظاهرة لا في العبارة المضمرة، لأن المذهـب واحـد والفكر في اتجاهه نحو الوجود الواحد لا خلاف فيه إلا من حيث التعبـير في المواجيد لذلك قال: أحببت أن أضع رسالة في هذا الشأن تتكفل في إيضاح هـذا المـبهم بأتم بيان بيد أني أسير القصور عن ارتقاء شوامخ تلك القصور، وكسير الجانب والجناح عن لقاء مخدّراتها الملاح فكنت لذلك أُقدّم رجلاً وأُؤخر أخرى والعزم لا يقـوى وأتـردد يوماً بالعقيق إلى أن جذبني مغناطيس الكرم الحاتمي وأمدّني بجود

---

(١) البكري (مصطفى)، السيوف الحداد، مصدر سابق، ورقة ١٥٩.

(٢) المصدر السابق، ورقة ١٥٥، ص أ.

(٣) المصدر السابق، ورقة ١٢، ص أ.

(٤) محمـد بهاء الدين بن الشيخ عبد الغني بن الشيخ حسن البيطار، "مسوّدة رسالة عروس البها وشـموس النهى من توجه الكلام على المسائل الوترية ما بين الغوث الجيلي وخاتم الولاية المحمدية، مخطوط، مكتبة خاصة من غير ترقيم".

جـوده الهمـيْ، وحلاّني بيواقيت فصوصه الخاتمية وملاّني بنصوص فتوحاته المكية فسـرتُ بحكـم مصباحه المبين بل طرت بعزم جناحه المتين فأشرفت على الحي ليلاً ووقفـت سـائلاً بباب ليلى... فلما ابتسم ثغر القبول بالحسن ولاح وانتسم بسر الرسول بـإذن حيٍّ على الفلاح... واسئل الله أن ينفع بها الأمة المحمدية فأجني ثمرتها في دار الخلود وأن يجعلها صدقة جارية سرمديّة فاتقي بها ناراً تنضج الجلود..."[١].

- الأميـر عبـد القـادر الجزائـري:

ومن أبرز المتأثرين بمذهب وحدة الوجود الأمير عبد القادر الجزائري (١٢٢٢-١٣٠٠هـ)، (١٨٠٧-١٨٨٣م) فقـد جمع ما بين ابن عربي والجيلي، وألف كتاباً خاصـاً لهـذا الغـرض هو كتاب "المواقف في الوعظ والإرشاد"[٢] تابع فيه فكرة ابن عربـي بالخلق بواسطة الأمر "كن" فقال: "... والعقل الأول لما توجه الحق إلى خلقه، خلقـه بأمـره وهو "كن" فحمل علوم الكون إلى يوم القيامة... فالعلم مثل الحق تعالى، فإنه محل ظهوره تعالى بأسمائه العلى وحقائق نسبة الحسن، فكل حقيقة كونية كلية هي مظهر حقيقة إلهية كلية..."[٣].

وللجزائـري مبحـث في العلم الإلهي يرى فيه موضع هذا العلم ومدى علاقته بوحـدة الوجود، حيث يقول: "أنه لما أحب أن يعرف وعلم ذاته بذاته رآها قابلة مطلقة، قابلـة لظهورها بأوصاف الحق وبأوصاف الخلق، وما يلي ظهورها إجمالاً وتفصيلاً، وقابلة لبطونها وغيبها وانتفاء جميع الاعتبارات عنها، كما هي". كذلك يقول في سربان الحقـيقة الإلهـية: "وهذه الصورة السارية في كل الوجود، فتسترت وتحجبت بصورة الموجـودات العقلـية والروحانية والخيالية والمثالية والحسية، وظهرت بها أيضاً فهي المظهرة لها..."[٤].

---

(١) البيطار، عروس البها، مخطوط، المقدمة، دون ترقيم.

(٢) الجزائـري (الأمـير عـبد القـادر)، المواقف في الوعـظ والإرشاد، ثلاثة أجزاء في التصوف.

(٣) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٣٧.

(٤) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٣٧.

كمـا أن الجزائـري يقف موقفاً خاصاً من نقد الجيلي لابن عربي في المسائل الـثلاث التي أحصاها البيطار في "عروس البها" فقال مدافعاً عن ابن عربي: "اعلم أن الإمام الكبير العارف بالله الكامل عبد الكريم الجيلي رضي عنه، انتقد في كتابه الإنسان الكـامل على الشيخ الأكبر محي الدين ثلاث مسائل، إحداها في باب العلم، وثانيها في باب الإرادة والاختيار، وثالثها في باب القدرة. لا أدري كيف احتجب وجه هذه المسائل الـثلاث عن الإمام الجيلي رضي الله عنه، ومن أين جاءته هذه الغفلة، فإن مرماه غير مرمى سيدنا الشيخ الأكبر..."[1].

ويُعتـبر الأمير عبد القادر الجزائري من أوسع المتأخرين علماً، وأعلمهم ذوقاً وفهمـاً بطريق الصوفية، وله ذوق رفيع وقدم عالية لم توجد عند غيره من المتأخرين، وخاصة في فهم كلام الشيخ الأكبر. وقد جاءت كتابته توضيحاً وتفصيلاً لكثير من آراء الجيلـي ومراميه، مما يبين لنا أنهما يشربان من عين واحدة، وإن كانت طريقة الجيلي فـي بـث علومه الانغلاق في العبارة، على حين استخدم الجزائري الرمزية كالجيلي أحياناً. وإنما يأتي بالعبارة بطريق الإشارة الواضحة القريبة الفهم، وكثيراً ما تطرّق في مواقفـه إلى الإنسان الكامل بعبارات واضحة المعالم، سهلة الأسلوب، قريبة المأخذ، بل ويمكـن القول بأن المواقف هي مفتاح الإنسان الكامل للجيلي، كما أن هناك تشابهاً في الأسـلوب بيـن المتصوفين الثلاثة ابن عربي والجيلي والجزائري لِمَا يوجد من تناسق في العبارة، ولكن المفهوم يأخذ معاني شتّى، وذلك حسب إمكانية القارئ ونفاذ بصيرته وسعة مرماه[2].

وقـد تـابع الجزائري ابن عربي في قضية العلم حيث انتهى إلى ما انتهى إليه ابـن عربي بأن العلم تابع للمعلوم، كما أن الوحدة المطلقة هي عبارة عن علمه تعالى ذاتـه بذاتـه فـي ذاته، فعلمه تعالى لذاته هو العالم والعلم والمعلوم، وفي هذا الموقف يخـتلف مـع الجيلي ويوافق ابن عربي، لهذا كان من أقدر الصوفية على مجاراة ابن عربي والتأثر به، والدفاع عنه ضد أي لبْسٍ أو سهوٍ في أفكاره لأنه ليس محلاً لذلك.

---

(١) الجزائري (الأمير عبد القادر)، المواقف، الجزء الثالث، ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٧.

- الشيـــخ حســـن رضـــوان:

وفـــي عهـــد متأخر عن ابن عربي والجيلي نرى من قام ينادي بوحدة الوجود، ويحيـــي هذا المذهب بطريقة أكثر وضوحاً وأشد تفهماً، فكان تأثره قوياً، ولم يخشَ من شرحه والبوح به، فكان أكثر جرأة من ابن عربي، ذلك هو الشيخ حسن رضوان(*) في القـــرن الثالـــث عشـــر هجري (ت ١٣١٠هـ). له منظومة تضمنت قواعد التصوف وأصـــوله، ولـــم يترك أمراً إلاّ وقد شرح معناه وقرّب مفهومه للأذهان، كما أنه شرح بعـــض الإشـــارات ممـــا يخفى معناه على غير القوم، وذلك في جرأة كبيرة لا مواربة فيها.

وأهم مسألة عرض لها الشيخ حسن رضوان هي وحدة الوجود، وجعلها الغاية في منظومته حيث قال:

هــــذه الرسالـــــة الشريفـــــة	جمعتهـــــا بهمـــة ضعيفـــــــة
لكـــن بحمـــد الله جـــاءت كافية	في سير أرباب القلوب الصافية...
وتتجلـــي الرقائـــق المطويـــة	فـــي لفظـــة والحكمة المنويّة...
وحسبه فـــــي ذلـــك المقصـــود	إشـــراق نور وحـــدة الوجود(١)

(*) صـــوفي مـــن رجـــال القرن الثالث عشر ولد سنة (١٢٣٩هـ وتوفي سنة ١٣١٠هـ) فهو قريـــب العهـــد، ولد في مديرية بني سويف في مصر وهو من أهل الشام أصلاً. انتقل جده الثانـــي إلـــى مصر وعاش فيها متنقلاً داخل الأزهر وتعمق في الفقه وعلوم الشريعة ودخل الطريق وهو ابن عشرين سنة، هو من أهل العلم ونموذج لحياة الصوفي. اهتم بنشر الثقافة الدينـــية والصـــوفية ترك أثراً طيباً في كل من اتصل بهم في البلاد، كما ترك مؤلفات دينية وصـــوفية عديـــدة أشـــهرها كتابه "روض القلوب المستطاب الذي ضمنه مذهبه في وحدة الوجـــود والحـــياة الصـــوفية عامـــة بمختلف المسائل والقضايا والعلوم التي تعرض لحياة الصـــوفي، (مقدمـــة روض القلـــوب المستطاب، القاهرة، ١٣٢٢هـ، ص ١). انظر زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، الجزء الأول، ص ٢١٨).

(١) رضوان (الشيخ حسن)، روض القلـــوب المستطـــاب، القاهـــرة، سنة ١٣٢٢هـ، ص.ص ١ – ٢.

وقد عبر عن النظرية بقوله شعراً:

وكــل مــا ســواه نجـــمٌ آفلٌ	بل فــي شهــود العارفيــن باطل
فليــس إلا الله والمظاهــــــــر	لجملة الأسمــاء وهــو الظاهــر
فغيــره في الكـــون لا يُقــالْ	لأنـــه فـــي ذاتـــــه محـــال...
فالحق ذاتاً واجــب الوجــــود	لنفسه وعـــزّ فـــي الشهـــود
وكــل مظهــر بروحه استمــدّ	من حضرة الأسماء بخير ما استعدّ
ومــــن هنــا اليقيــن والتمكين	فـــي رتبة الشهــود والتلويــن...
فمــن صفــت مرآتــه تحققــا	بمــا مــن الأسمــاء عليه أشرقا
وشاهــد المشاهــد المصونــــة	وأدرك المواهــب المكنونــــة[١]
أسمــاؤه وسائــر الصفــــات	مجهولــة لغيــره كالـــذات
وليس للعقــول فيهــا مــدرك	بــل من وراء العقل كشفا تُدرك[٢]

لذلك يرى أن موضوع العلوم اللّدنيّة هو الذات الإلهية وصفاتها وأسمائها وأفعالها وهي أمــور لا قِــبَل للعقــل بإدراكها، فلا بد لنيلها من سلوك الطريق ومعرفة اصطلاحات أهلهــا، وقــد اهتم بشرح هذه الأبيات، فرأى أن كل ما سوى الله من الأعيان الظاهرة والماهيات الممكنة علوية وسفلية باطل في شهود العارفين من حيث ذاته، فلا حقيقة له أزلاً وأبــداً، وإنما الموجود حقيقة هو ذات الحق تعالى، وليس لتلك الأعيان والماهيات الظاهــرة وجود حقيقي ذاتيّ لها، وإنما المشاهد فيها انصباغها بنور الوجود الحق على نحــو مــن أنحــاء الظهــور، وطور من أطوار التجلي الحقّي، فهو الظاهر في جميع المظاهر والمشهود في كل التعينات بحسب تفاوتها في استعداداتها، وتعدد شؤونه بتكثر حيثــياتها علــى مقتضى العلم القديم بذلك كله إجمالاً وتفصيلاً، كلياً وجزئياً. فالتوحيد للوجــود، والتكــثر والتميز للظهور على مقتضى العلم. فللوجود الحق تجلٍ بذاته لذاته يســمى غيــب الغــيوب والعماء الأزلي. وفي ذلك متابعة لابن عربي بقوله بالأعيان، والوحــدة للــذات، والكثرة للمتعينات بحيث لا يخرج عن تعاليمه قيد أُنْمُلَةٍ. كذلك يعمد

---

(١) رضوان (الشيخ حسن)، روض القلوب المستطاب، مصدر سابق، ص.ص ١ – ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١.

إلى استخدام الأمثلة الحسية لتقريب المعنى فيقول في معنى تكثر الموجودات. فظهرت الـذات الأحديـة والحقيقة الحقية في كل مظهر من المظاهر بحسبه على ما علمت من التـنزيه القديـم... إنمـا ذلك تقريباً كتكثّر نور الشمس وتلوّنه بتعدد ألوان الزجاجات المقابلـة له، فمن شاهد حقيقة النور الأصلي... انكشفت له أن هذه الألوان المتكثرة في الظاهـر، إنمـا هي من الزجاجات بحسب استعدادتها فقط، ولا تعدد للنور في ذاته... فانكشـف لـك بما تقرر أنه لا موجود في الحقيقة إلاّ الله، وأن الوجودات الكونية وإن تكـثرت وتعـددت وتمايزت هي في الواقع ونفس الأمر من تعيّنات الحق، وظهورات نوره، وشؤون ذاته وآثار أسمائه وصفاته التي هي عين ذاته[١].

كمـا تـابع حسـن رضوان أيضاً أفكار الجيلي في تحديده لمظهر الموجودات الضـرورية لتجلـيات الأسـماء والصفات، وما تكسبه من صفة الوجود بحكم الإعارة ولـيس هو أصلاً لها، ولذلك يشير إلى ما ساقه الجيلي من حكم الثلجية بحيث يتبين له أنـه ليس في الوجود إلا ذات الحق وأسماءه وصفاته ومظاهره، وإسم الخليقة مستعار لـتلك الحقـائق الكونية التي هي شؤون الذات وآثار الأسماء والصفات، أعارها الحق تعـالى لـتلك الشؤون والمظاهر لإظهار الألوهية ومقتضياتها من الجمع بين الأضداد، وقول الجيلي في ذلك:

وما الخلق في التمثال إلاّ كثلجة   وأنـت بهـا الماء الذي هو نابع
وما الثلج في تحقيقنـا غير مائه   وغير أن في حكم دعته الشرائع
ولكـن بذوب الثلـج يرفع حكمه   ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعـت الأضداد في واحد البها   وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع[٢]

فممـا يراه الشيخ حسن رضوان أن الجيلي مثّل العالم بالثلج، ومثّل الحق بالماء، وليس إلاّ المـاء، والثلجـية طارئة، فليس إلاّ الحق، والخلقية عارية... وكما لا تحيط العقول والأفكـار بحقـيقة ذاتـه وأسمائه وصفاته، فكذلك لا تحيط بكيفية ظهوره في مظاهره وتجلـياته التـي هي شؤون ذاته، فهي أدق وأرفع من أن تُدرك لغيره... وظهور الحق

---

(١) رضوان (الشيخ حسن)، روض القلوب المستطاب، ص ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٦. (انظر الجيلي، الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٣٣).

بذاتـــه فـــي مظاهر أسمائه وصفاته أولى وأجدر في الحيرة وعدم الاهتداء إلى معرفة الحقيقة...[١].

ويتســاءل الشــيخ حسن رضوان عن كيفية الوصول إلى الفهم الصحيح الحق لوحـــدة الوجود، فيقول: "إذا منّ الحق تعالى على عبد من عباده واصطفاه بصفاء نفسه مـــن كدورة التعلق بما سواه، وطهّره من جناب غفلاته، ورعونات شهواته، حتى أفناه به فيه حق اليقين، وبلغ بذلك مرتبة جمع الجمع، ولحقت نفسه بعالمها العلوي الأصلي، قامـــت بـــه حينـــئذ رقيقة لطيفة، ذاتية حقية، مفاضة من جانب الحق في جميع ذرّات الممكـــنات، وســـرّ تجليات الأسماء والصفات وظهوره في كل مظهر بحسب استعداده كشـــفاً إيمانـــياً وذوقاً روحانياً، فيرى الحق في الخلق، والخلق بالحق، وهذا هو مشهد كُمّل العارفين المحققين"[٢].

وهكـــذا نرى إلى أي مدى تابع الشيخ حسن رضوان آراء ابن عربي والجيلي، ومـــدى تأثره بهما إلى حد انتهاج مذهب وحدة الوجود على الصورة التي وجدناها لدى كل من الشيخين قبل عدة قرون، مما يدل على متابعته الصادقة لهما، فهو لم يبتكر هذه الـــنظرية ولم يضع أصولها، إنما تأثر بالقائلين بها وتابعها ودافع عنها. هكذا كان شأن من سبقه ممن تابعوا الفكرة لدى ابن عربي ولدى الجيلي على حدٍ سواء. ورغم الفارق في الزمن لم نجد أي تحريف للنظرية سواء لدى ابن عربي أو الجيلي، ويعود ذلك إلى مقـــدرة المتابعيـــن لهما وحسن تفهمهم للفكرة والقصد منها ومعرفة حقيقتها، فكان بذلك حفاظـــاً علـــى الـــتراث الفكري لدى ابن عربي والجيلي وتأييدهما وتصديق نظريتهما، والســـير بهـــا قُدمـــاً حيـــث بلغت مرتبة عالية بين النظريات الصوفية الأخرى. وهذا مصداق لقول ابن عربي حيث يرى أن الشريعة من حظّ العوام، ويرى الحقيقة من حظ الخواص، وهو في هذا المسلك مسبوق بالغزالي، فكتاب الفتوحات المكية صدى لكتاب إحـــياء علـــوم الدين. والفرق بين الرجلين أن الغزالي يحترم الأحكام الفقهية ويدرسها

---

(١) رضوان (الشيخ حسن)، روض القلوب المستطاب، ص.ص ٧ – ٨.

(٢) المصـــدر السابق، ص ٨. (انظر زكي مبارك، التصـــوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص ٢٢٦).

درس الفقــيه، ثم ينتقل إلى المعاني الصوفية فيدرسها في حرارة وشوق. أما ابن عربي فــيظهر بشخصية جارفة في البابين، فيقتحم في الفقه، ويقتحم في التصوف[1]، فظهرت بذلــك أصــالته التــي لم تعتمد على النقول والأخذ عن الآخرين بل عن العزّة الإلهية بالكشــف والوهب والمعرفة القلبية فنال بذلك العلوم اللدنية، وكان بذلك صاحب منهجية خاصة انتفع بها كل من أخذ عنه وتأثر به في مذهبه ممن يؤمن بوحدة الوجود.

كذلــك شأن الجيلي فقد كان صاحب منهج صوفي، شهد له به أهل الاستشراق، فــإنهم يــرون فيه أنه المتمّم لمدرسة ابن عربي، إذ يقول بأن جميع الحقائق المتناقضة تتوحد في الحق[2]، كذلك فإنه عند مقارنة تعاليم ابن عربي بتعاليم الجيلي تظهر أن هذه الأخيرة أكثر منهجية من سابقتها[3].

وهكــذا فــإن ما يراه بعض المستشرقين أن الفترة الممتدة ما بين القرن السابع والتاسع للهجرة قد ازدهرت بالأدب الإسلامي والأدباء المبرزّين فيه من كتّاب وشعراء صوفيين كبار كان لهم أثرهم في إثراء الفكر الإسلامي بالعلوم الروحية البعيدة عن كل أثــر مــادي، وعلى رأسهم جميعاً ابن عربي الذي يعتبر من أساتذة المدرسة الشاذلية، والتــي التحق بها بعد ذلك عبد الكريم الجيلي وجلال الدين الرومي وابن عباد الرندي وغــيرهم آخريــن، وقد كتب بعضهم بالعربية والبعض الآخر بالتركية والفارسية. وقد شهد لهم بذلك كبار المستشرقين مما يدل على مساهمتهم بإثراء الفكر الإسلامي بالعلوم الروحية البعيدة عن كل أثر مادي[4].

وخــتام القــول أن تصــوف ابن عربي والجيلي ومن كان على طريقهما من الصــوفية الســابقين علــيهما واللاحقيــن لهما هو تصوف إسلامي مرتكز على منابع إســلامية بحــتة أهمهــا كتاب الله وسنّة رسوله الكريم، والتزامهما بالشريعة والاقتداء بالرسول ﷺ.

---

(١) زكي مبارك، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٤٣.

(٢) T. Burckhardt, De L'homme universel, II. P. 1.

(٣) Ibid, p. 1.

(٤) Gardet et Anawati, Mystique musulmane, Paris, tome I, p. 81.

فكـــان من نتيجة ذلك أن كل ما عزاه بعض المستشرقين والتابعين لهم بأجنبية التصـــوف عن الإسلام واستناده إلى مصادر غريبة عنه هو هراء وتجنّي فقط وليس له أصـــالة ثابتة في ذلك. فمن ردّ فكرة وحدة الوجود إلى الأصل الآري يكون مخطئاً لأن التصـــوف الإســـلامي ولـــيد المجـــتمع السامي وهو على خطى النّبي الصوفي الأول المتحنـــث في غار حراء. كذلك الأمر بالنسبة لرفض الفكرة القائلة بالسبق للأفلاطونية المحدثة على فكرة ابن عربي وغيره لأن التصوف لديهم لا يقوم إلا على منطق الدين، ومـــنطق العقل ويؤيده ويثبته، وما قال به ابن عربي أن "لا علم إلا ما كان عن كشف وشـــهود لا عـــن نظـــر وفكر وظن وتخمين يؤيد ذلك. ويستبعد ابن عربي والصوفية المسلمون أثر الأفلاطونية المحدثة لقناعتهم بأن طريق القوم لا تنال بالنظر الفكري ولا بضـــرورات العقـــل، وإنمـــا هو نور في القلب يحدث فيه بواسطة اتّباع الكتاب والسنة فيدرك الأمور يقيناً لا ظناً وتخميناً.

كذلـــك نفـــى الشـــيخان أثـــر المصدر المسيحي عن التصوف الإسلامي إذ أن الإســـلام اعـــترف بوحـــدة الأديان السماوية جميعها، كما أن الحب الإلهي هو جوهر الأديـــان كلهـــا، وفي حياة الرسول ﷺ المثل الأعلى للزهد والتقشف والتقوى والعكوف على العبادة والحثّ على التوبة والاستقامة، وما أُثر عن الصحابة في هذا الصدد لأكبر دليل ينهض في مواجهة هذا الرأي.

ولمـــا كانـــت طريق التصوف محاطة بكل هذه الصعوبات وتحيط بها الشكوك والإبهام دعا ابن عربي كل متأهب لنيل العلم الإلهي بالتجرد عن العقائد المؤيدة بالأدلة العقلـــية والبراهيـــن الحسية، وتفريغ القلب من كل فكر، والتزّام الخلوة والعكوف على بـــاب الحضرة الإلهية لنيل الكرم الإلهي بما يجود به عليه من العلم والمعرفة، ذلك أن طـــريق الكشـــف والشـــهود لا تحتمل المجادلة والرد على قائله، وحرمانه يعود على المـــنكِر، وصاحب الوجود مسعود بما حصل عليه. ولتعلم أن الإيمان المؤيد بالأعمال الصـــالحة أقســـامه في يد الحضرة المقدسة، فيرى عند إقامته فيها تفجير أنهار العلوم والمعـــارف والحكـــم والأســـرار مـــن بين تلك الأنامل، ويرى ما ملكته اليد لأصحاب المقامات المحمدية فتتغذى بذلك روحانية ساكن هذه الحضرة[١].

---

(١) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، (الرسائل)، ص ٨.

وأخيراً وبعد أن انتهينا من دراسة حياة ابن عربي والجيلي ومذهبهما في وحدة الوجود لنا أن نتساءل: هل يُعتبر الشيخان من جملة الفلاسفة أم أنهما متصوفان بعيدان عن منحى الفلاسفة وعلومهم القائمة على الفكر والنظر؟

إن مـــا رأيناه خلال عرضنا لحياتهما أن نشأتهما كانت نشأة دينية بحتة، وترددا علـــى المشايخ في سن مبكرة لنيل العلم والمعرفة لديهم، وتلقيا العلوم الشرعية والفقهية والعربـــية واللغويـــة، ودخـــلا الطريق الصوفي، وتخلقا بخلق أهله وأصبحا في عداد الواصلين بفضل ما تحققا به من المعرفة بالعلوم الإلهية والمعارف الربانية، وطريقهما فـــي ذلك كله القلب الذي فرغ من كل فكر ونظر، فكانا صاحبي منهج ذوقي كشفي لا ســـبيل للعقـــل إلـــيه. وقد أخبر ابن عربي في كتبه عن نهجه الصوفي الذوقي هذا وما تحقـــق به من علوم في قوله: أن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ ولا من أفواه الرجال ولا مـــن بطون الدفاتر والطروس، بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود، فتقوم المعاني على حسب الحضرة التي يقع فيها التنزّل[1] ولمـــا كان العلم الإلهي لا يتم إلا وهباً من الله، فإن ما جاء به المنكرون مردود عليهم لقوله: "بأن الحـــق تعالى الذي نأخذ العلوم عنه بخلو القلب من الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة، فتعرف الحقائق على ما هي عليه، سواء كانت المفردات الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الإلهية، لا نمـــتري فـــي شـــيء منها، فمن هناك هو علمنا، والحق سبحانه هو معلمنا ورثاً نبوياً محفوظـــاً معصـــوماً من الخلل والإجمال والظاهر"[2]. والكلام في هذا الطريق إنما هو علـــى الفتح الرباني الموهوب اللّدنيّ لا على النظر والبحث والتفتيش، وإنما هي مرائي الهمَـــمْ مجلـــوّة مهـــيأة لتجلى الحكم وحصول المشاهدات، فالقلوب إذا قامت بها الهمم صـــفت ونطقـــت، فَعَلت، فوصلت، فأدركت، فملكـــت، فإن شاء الله تعالى وصلت وإن شـــاء أمسكت[3]. لذلك فقد سكت ابن عربي عن البوح بهذه العلوم، فهي عظيمة القدر، إذ هي واردة من الحضرات الإلهية على قلوب أهل الصفاء والوجود، والكلام عليها لا

---

(١) ابن عربي، كتاب المسائل، الرسائل، ص.ص ٦ – ٧.

(٢) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٦.

(٣) ابن عربي، كتاب الانتصار، الرسائل، ص.ص ٢ – ٣.

يصـــلح فـــي كـــل موطن حتى يوجد لذلك وقت وإخوان، فربما حضر المجلس من لا يعــرف طــريق القــوم وإشــاراتهم لعدم الذوق ومطالعة أغراضهم ومواظبة مجالسة شيوخهم في أوقات ميعادهم، فينكر عليهم علومهم.

لذلك فقد جاءت دعوته صريحة بنبذ كل معرفة خالية من وجود نفحة إلهية فيها لأن العلــم بالله لا يأتي عن طريق الفكر المحض، ولا بأيّ دليل نظري إذ لا سبيل إلى ذلــك، لأن العقــل قاصر عن الإحاطة به ولا يدركه مطلقاً، ومن هنا فلا مجال للعلوم النقلية في مجال التصوف، إذ أن النقل والناقل يعجزان عن متابعة طريق التصوف لأن مســائله ذوقية[1]. وهكذا فقد حدد ابن عربي موقفه من علماء الكلام والفقهاء والفلاسفة وأهــل الرسوم لما تقوم عليه علومهم من نظر وفكر، ولم يتأثر بهذه العلوم المغايرة في نهجهــا للــذوق الصوفي، ولم يقلد فقيهاً سواء كان من الذين أخذوا بالظاهر أو جاسوا خلال الكلام وأخذوا بالرأي كالقدرية والمعتزلة والفلاسفة، وإنما يعتمد في كل ما يقوله علــى نصــوص الكتاب وسنة الرسول ﷺ وإجماع المسلمين، ومهما كان تأويله للآيات فهو لا يخرج عما ورد في الكتاب والسنة.

وممّــا يــراه ابن عربي في هذا الصدد "أن الفقها يُنكرون على أهل الله علمهم بالشــريعة وذلك إذا جاءوا بشيء يغمض عن إدراكهم، فينسبونهم إلى الجهل والعامية، لا ســيما إن لم يقرأوا على أحد من علماء الظاهر، فينفون عنهم علمهم لاعتقادهم أنهم ليسوا بعلماء، وإن العلم لا يحصل إلاّ بالتعلم المعتاد في العرف. وصدقوا، فإن أصحابنا مــا حصل لهم ذلك العلم إلاّ بالتعلم، وهو الإعلام الرحماني الرباني، فهو سبحانه معلم الإنســان فلا نشك أن أهل الله هم ورثة الرسل عليهم السلام والله يقول في حق الرسول ﴿وعلمــك مــا لم تكن تعلم﴾[2]... فصدق علماء الرسوم عندنا فيما قالوا أن العلم لا يكــون إلا بالتعلم، وأخطأوا في اعتقادهم أن الله لا يعلّم من ليس بنبي ولا رسول، يقول الله ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾[3] وهي العلم، ولكن علماء الرسوم كما آثروا الدنيا على

---

(1) ابن عربي، كتاب الأنتصار، (الرسائل)، ص ٢.

(2) سورة العلق، الآية: ٥ ك، والآية هي: ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾.

(3) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩م.

الآخـــرة، وآثـــروا جانـــب الخلق على الحق، وتعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الـــرجال الذيـــن من جنسهم، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عـــن العامة، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن لله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزلـــه فـــي كتبه وعلى ألسنة رسله، وهو العلم الصحيح عن العالِم المعلَّم الذي لا يشك مؤمـــن في كمال علمه ولا غير مؤمن"[1]. فهؤلاء المنكرون من الفقهاء هم الذين لاحظّ لهم من شرب المحققين.

كمـــا كان ابن عربي يَنهى عن الخوض في علم الكلام وذلك في حق من يتكلم فـــيه بالـــنظر والفكر، إذا الفكر كثير الخطأ في الإلهيات، فيقول: إياك أن تقنع في باب معرفة الله تعالى بدون الكشف كما عليه طائفة النظّار والمتكلمين، فإن المتكلمين يظنون عـــند نفوســـهم أنهـــم ظفروا بمطلوبهم بما نصبوه من العلامات وشاهدوه من الحقائق، فتراهم يسكنون إلى ما حصل عندهم من الاعتقاد المربوط، ويكفّرون من خالفهم، وذلك قصـــور في المعرفة، ولو اتّسع نظرهم لأقرّوا جميع عقائد الموحدين بحق"[2] ومن هنا جاءت دعوته بعدم الأخذ بعلم الكلام، بل الاقتداء بأهل التحقيق والأخذ بعلومهم المؤدية إلى معرفة الحقيقة.

لذلك يدعو ابن عربي المتأهب إلى أخذ عقيدته من القرآن العزيز، وهو بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة، إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد. وقد رسم ابن عربي الطريق لهذا المتأهب لنيل المعرفة الحقيقية مـــن الله وأرشده إلى ما ينبغي عمله بقوله: "فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحـــل من الفكر، وقَعَد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه مـــن العلم به والأسرار الإلهية، والمعارف الربانية التي أثنى الله سبحانه بها على عبده خضـــر فقال ﴿**عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً**﴾[3]، وقـــال تعـــالى ﴿**واتقـــوا الله ويعلمكم الله**﴾[4]، وقـــال ﴿**إن تتقـــوا الله يجعل لكم**

---

(1) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٢٧٩.

(2) الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٨ (انظر الفتوحات، الباب ٢٧٣).

(3) سورة الكهف، الآية: ٦٥ ك.

(4) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢م.

﴿فرقاناً﴾[1]، فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وبه جلّت هبته وعظمت منّته من العلــوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة، بل كل صاحب نظر وبرهان ليست له هــذه الحالة، فإنها وراء النظر العقلي"[2]. هكذا كان شأن ابن عربي في ما أشار به إلى مصـــدر علمه ومعرفته حيث قال: "جميع ما أتكلم به في مجالسي وتآليفي إنما هو من حضرة القرآن العظيم، فإني أعطيت مفاتيح العلم فيه، فلا أستمد قط في علم من العلوم إلا مــنه، كل ذلك حتى لا أخرج من مجالسة الحق تعالـــى في مناجاتـــه بكلامه أو بما تضـــمنه كلامـــه"[3]. كذلك قوله: وليس عندي بحمد الله تقليد لأحد غير رسول الله ﷺ فعلومنا كلها محفوظة من الخطأ"[4].

وقــد نبّه ابن عربي إلى حقيقة هذا العلم الإلهي وبُعده عن الأخذ بالعقل، لذلك دعــا إلى عدم الخلط بين الصوفي والفيلسوف فيما يوردانه من مسائل وذلك بقوله: إذا سمعت قول فيلسوف فلا تقول الصوفي فيلسوف، وذلك لاختلاف الطريق في الوصول إلـــى تحقيق الغاية: وهي العلم الإلهي، إذ لا سبيل إلى ذلك بالعقل لأن العقل قاصر عن الإحاطـــة به، ولا يدركه مطلقاً، وقد صدق القائل في قوله: ما هلك امرؤ عرف قدره، فــوالله مـــا يعرف الأمور إلا من شهدها ذوقاً وعاينها كشفاً. وربما كان هذا هو السبب فـــي ذمّ الفلاســـفة، إذ لـــيس بينهم وبين أهل التحقيق مناسبة، وقد أخبر ابن عربي عن سبب ذمّهم بقوله: إن الفلاسفة ما ذُمت لمجرد هذا الإسم، وإنما هو لِمَا أخطأوا فيه من العلـــم المـــتعلق بالإلهـــيات، فـــإن معنى الفيلسوف هو محب الحكمة، وسوفيا باللسان اليونانـــي هو الحكمة، وكل عاقل بلا شك يحب الحكمة، غير أن أهل الأفكار خطئوهم فـــي الإلهـــية أكـــثر من إصابتهم سواء كان معتزلياً أو فيلسوفاً وكان من أصناف أهل النظر[5]، ويعزو ابن عربي هذا الخطأ إلى التأويل الذي أخذوا به لتبرير علومهم فأشار

---

(1) سورة الأنفال، الآية: ٢٩ م.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣٤.

(3) المصـــدر الســـابق، الجـــزء الثالث، (صادر)، ص ٣٣٤. (انظر اليواقيت للشعراني، ص ٢٤. وانظر كشف الظنون لحاجي خليفة، الجزء الثاني، ص ١٢٣٨).

(4) الشعراني، اليواقيت، ص ٢٤.

(5) ابـــن عربـــي، الفـــتوحات، الجـــزء الثاني، (صادر)، ص ٥٢٣. (انظر الشعراني، اليواقيت والجواهر، ص ٢٧).

بقوله: لقد دخلت الخلوة وعملت على الاطلاع على الحقيقة الإدريسية فرأيت أن الخطأ إنما دخل على الفلاسفة من التأويل، وذلك لأنهم أخذوا العلم عن إدريس عليه السلام، فلما رُفع إلى السماء اختلفوا في فهم شريعته كما اختلف علما ء شريعتنا فأحلّ هذا ما حرّم هذا وبالعكس[1].

ولعل ما دفع ابن عربي إلى موقفه هذا من الفلاسفة هو عدم تصديقهم لأقوال الصوفية وأحوالهم حيث أنهم كذبوهم في كثير منها، فيشبههم بأهل الكتاب الذين يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، "وبهذه المثابة هم أصحاب الرسوم، وأكثر أهل النظر الفكري من الفلاسفة وأصحاب الكلام يصدقون ببعض ما يأتي به أولياء الله مما يتحققون به من المواجيد والأسرار التي شاهدوها ووجدوها، فما وافق نظرهم وعلمهم صدقوا به، وما لم يوافق نظرهم وعلمهم ردّوه وأنكروه وقالوا هذا باطل لمخالفة دليلنا، ولعل دليل هذا المسكين لم يكمل أركانه، وهو يتخيل أنه كامل؛ فهلاّ سلّم هذا القول لصاحبه ولا يلزمه التصديق، فكان يجني ثمرة التّسليم"[2] وقد أشار ابن عربي إلى موقفهم هذا في إنكارهم لعلوم الصوفية بقوله: "وأما الفلاسفة فيقولون عنا هؤلاء قومٌ أهل هَوَسٍ قد فسدت خزانة خيالهم فضعفت عقولهم، ويا ليتهم إذا لم يصدقونا جعلونا كأهل الكتاب لا يكذبونا فيما لم يخالف شرعنا، مع أنا لا يضرنا بحمد الله إنكارهم علينا لجهلهم"[3].

وقد نصح ابن عربي الإمام محمد بن عمر الخطيب الرازي الابتعاد عن طريق العقل والأخذ بالعلم الإلهي بعيداً عن الاشتغال بالمحدثات وتفاصيلها كي لا يفوته حظه من ربه، كما ينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذ أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة، كذلك كما ينبغي للعالي الهمة أن لا يكون معلمه وشاهده مؤنثاً متعلقاً بالأخذ من النفس الكلية، وينبغي له أن لا يتعلق بالأخذ من الفقير أصلاً، وكل ما لا كمال له

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، ص ٥٢٣. (انظر الشعراني، اليواقيت، ص ٢٧).

(٢) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، (رسائل)، ص ٧.

(٣) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، (صادر)، ص ٥٩١. (انظر الشعراني، اليواقيت، ص ٢٥).

إلا بغيره فهو فقير، فهذا حال كل ما سوى الله تعالى، فارفع الهمة في أن لا تأخذ علماً إلا مـــن الله تعالى على الكشف، فإنه عند المحققين لا فاعل إلا الله، فلا تأخذون إلا عن الله تعــالى. واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلِّــد الصـــميم فـــإن الأمر أعظم من أن يفعله الفكر، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لـــنفحات الجـــود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنه على شبهة من ذلك. فكان ذلـــك سبباً لاعتزاله وتبديله أقواله بأحواله وأثرت فيه غاية التأثير وأفاضت عليه خيراً كثيراً[1].

يتضـــح لنا من كل ذلك أن ابن عربي لم يكن صاحب فكر فلسفي، ولم يكن له تأثـــر بالفلسفة رغم معرفته لمصطلحاتها التي كانت شائعة الاستعمال في عصره، وإن كـــان قد استخدمها في بعض تعبيراته، إنما على غير ما هو متعارف لدى الفلاسفة، بل ظـــل ملتزماً لطريق الصوفية، وقد شهد له بذلك أبو الوليد بن رشد فيلسوف قرطبة في حواره كما أسلفنا سابقاً وذلك عند لقائه معه فقال: الحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد مـــن أربابهـــا الفاتحيـــن مغاليق أبوابها (أي المعرفة الإلهية)، والحمد لله الذي خصني برؤيـــته. وهـــذه شهادة فيلسوف كبير صادق في حكمه على تصوف ابن عربي وخلو فكره من التفلسف.

وبالرغم من موقف ابن عربي المعارض للفلاسفة فقد أحسن الظن بهم واعتبر أن علومهـــم ليســـت كلها باطلة إذ قد تنطوي على حِكَم ومواعظ وتبرّي من الشهوات فقال: "لا يحجبنك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث مـــنهم صلوات الله عليهم إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صـــاحب نظر في أي علم كان فتقول في هذا القائـــل الذي هو الصوفـــي المحقـــق أنه فيلسوف لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها، وأنه نقلها منهـــم، أو أنـــه لا دين له ، فـــلا تفعل يا أخـــي فهذا قول من لا تحصيل له، إذ الفيلســـوف ليس كـــل علمـــه باطلاً، فعسى تكون تلـــك المسألة فيما عنده من الحق ولا سيما إن وجدنا الرســـــول عليه السلام قـــد قـــال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحِكَـــم والتبـــرّي

---

[1] ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، (رسائل)، ص.ص ٣ – ٤.

مــن الشـــهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر فإن كنا لا نعرف الحقــائق ينبغـــي لــنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعنية وأنها حق، فإن الرسول ﷺ قد قال بها أو الصاحب أو مالكاً والشافعي أو سفيان الثوري، فكذلك خذ ما أتاك به هذا الصوفي واهتد على نفسك قليلاً وفـرِّغ لما آتــاك به محلك حتى يبرز لك معــناها أحســن مــن أن تقول يوم القيامة: ﴿قد كنا في غفلـة من هذا بل كنـا ظالمين﴾[1]"[2].

خلاصـــة القــول أن ما قيل في طبيعة تصوف ابن عربي بأن له وجهاً فلسفياً ظهــر مــن خــلال المصطلحات الفلسفية التي شاعت في عصره واستخدمها الفلاسفة وظهــرت في بعض عباراته وأقواله ليست دليلاً على أنه استند إلى الفكر والنظر فيما جــاء بــه من مختلف العلوم الإلهية أو الكونية ولو أنها فُهمت على الوجه الفلسفي لدى المطّلعيــن علــيها وذلك لخفاء معانيها عليهم وغموضها، وقد أشار الشيخ سراج الدين البلقينـــي إلــى هذه المسألة بأن ما جاء في الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلية وفـــي غــيرها لا يخفى على من هو في درجته من أهل الإشارات، لكن من جاء بعده عمـــي عــن طريقه فغلّطوه في ذلك، بل كفروه بتلك العبارات، ولم يكن عندهم معرفة باصـــطلاحاته، ولا ســألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه، وذلك أن كلام الشيخ رضي الله عــنه تحــته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف ومضافات، هي في علمه وعلم أمــثاله معلومة، وعند غيرهم من الجهال مجهولة، ولو أنهم نظروا إلى كلماته بدلائلها وتطبــيقاتها وعــرفوا نــتائجها ومقدماتهــا لنالوا الثمرات المرادة، ولم يباين اعتقادهم اعتقاده[3].

وقد صرح ابن عربي نفسه بما شهد له به الآخرون عن طبيعة علمه الذي هو موضع إنكار من أعدائه وقال: "نحن في تواليفنا لسنا كذلك، إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم، لو سُئلت في

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: ٩٧ ك.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص.ص ٣٢ – ٣٣.

(3) الشعراني، اليواقيت، ص ٦٠.

ذلــك المقام عن شيء ما سمعت به لفقد إحساسها"[١]. وقد أشار إلى حقيقة علمه البعيد عــن الفكر وقيود العقل وقال: "جميع ما كتبته وأكتبه في هذا الكتاب إنما هو من إملاء إلهــي وإلقــاء ربانــي أو نفث روحاني في رَوْع كياني، كل ذلك بحكم الإرث لا بحكم الاستقلال"[٢]. فلا مجال إذن لفهم قوله بتفكّر وتدبّر العقل بل إن طريقه الإيمان والتسليم فقط لمن ليس من أهله. وقد شهد له الفيروزآبادي صاحب القاموس بعلو شأنه في علمه فقــال: "كمــا أعطى الله تعالى الكرامات للأولياء التي هي فرع المعجزات، فلا بدع أن يعطــيهم مــن العــبارات ما يعجز عن فهمه فُحُول العلماء"[٣]. لذلك دعا شيخ الإسلام المخزومـــي[*] بعــدم الإنكار على علماء الصوفية إلاّ أن تسلك طريقهم وترى أفعالهم وأقوالهــم مخالفة للكتاب والسنة، ولذلك نبّه على هذا الأمر بقوله: إياكم والإنكار على شـــيء من كلام الشيخ محي الدين، فإن لحوم الأولياء مسمومة، وهلاك أديان مُبْغضـهم معلومـــة ومن أبغضهم تنصّر ومات على ذلك، ومن أطلق لسانه فيهم بالسبّ ابتلاه الله بموت القلب[٤].

وقــد اعتبر الشعراني أن جميع ما لم يفهمه الناس من كلام ابن عربي إنما هو لعلــو مراقيه، وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما هو عليه الجمهور فهو مدســوس عليه كما أخبره بذلك الشيخ أبو الطاهر المغربي نزيل مكة المشرفة، وأطلعه

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الأول، ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق، الباب ٣٧٣. (انظر الشعراني، اليواقيت، ص ٢٤).

(٣) الشعراني، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٨.

(*) الشيخ سراج المخزومي هو شيخ الإسلام بالشام وهو من الصوفية المتأثرين بابن عربي. وهو محمــد بن عبد الله بن محمد المخزومي، الرفاعي، الحسيني، (٧٩٣-٨٨٥هـ) سراج الدين، شــيخ الإسلام في عصره، ولد بواسط (في العراق) ورحل إلى الشام ومصر، وتوفي ببغداد، وهو مفسر، صوفي، محدث، نسابه، من آثاره "جلاء القلب الحزين" في التصوف. (البغدادي، هدية العارفين، ج٢، ص.ص ٢١٠ و ٢١١. ج٢، ص.ص ٢٠ و ٦٣. مصطفى جواد، مجلة لغة العرب، العدد ٩، ص ١٨١. (Brock ,S. 2 : 229).

(٤) الشعراني، اليواقيت، المصدر السابق، ص ٨.

علـــى نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطه في مدينة قونية، فلم ير فـــيها شـــيئاً مما كان قد توقف فيه وحذفه حين اختصر الفتوحات وكان هذا حال الإمام أحمـــد بن حنبل من قبله مما دس له الزنادقة من عقائد زائفة تحت وسادته أيام مرضه، وكذلـــك الإمـــام الغزالـــي في الإحياء ومن بعده الفيروزآبادي وغيرهم كثير[1]. كذلك أطلعه الشيخ الصالح السيد الشريف المدني على صورة ما رآه مكتوباً بخط الشيخ محي الديـــن علـــى حواشي الفتوحات المكية بمدينة قونية وهي النسخة التي وقّعها في قونية وهو "هذا وقف محمد بن علي بن ابن عربي الطائي على جميع المسلمين". وكتب فيه: "وقـــد تم هذا الكتاب على يد منشئه وهو النسخة الثانية منه بخط يدي وكان الفراغ منه بكـــرة يوم الأربعاء ٢٤ شهر ربيع الأولى سنة ٦٣٦هـــ"[2]. وقال السيد: "وهذه نسخة فـــي ٣٧ مجلـــداً وفـــيها زيـــادات على النسخة الأولى التي دس الملحدون فيها العقائد الشـــنيعة[3]. لهـــذا يقول ابن الأبّار في حقه شاهداً له بالولاية وصدق المقال: "فإن الذي عـــند كثير من الأخيار من أهل هذه الطريقة، التسليم لهم ففيه السلامة، وهو أحوط من إرســـال العنان، وقول يعود على صاحبه بالملامة، وما وقع لأبي حيان وابن حجر في تفســـيره مـــن إطلاق اللسان في هذا الصدّيق وأنظاره فذلك من غلس الشيطان، والذي اعـــتقده ولا يصـــح غيره أن الإمام ابن عربي وليّ صالح وعالم ناصح وإنما فوّق إليه ســـهام الملامة من لا يفهم كلامه، على أنه دُسّت في كتبه مقالات يجل قدره عنها. وقد تعـــرض مـــن المتأخرين ولي الله الرباني سيـــدي عبد الوهاب الشعـــراني... لتفسير كـــلام الشـــيخ علـــى وجه يليق وذكر من البراهيـــن على ولايته ما شرح صدور أهل التحقيق"[4].

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب)، اليواقيت والجواهر، مصدر سابق، ص ٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٨.

(٤) التلمســـاني: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق مصـــطفى السقا وإبراهيم الأبيـــاري، عبد الحفيظ شلبـــي، القاهـــرة، ١٣٥٨هـــ/١٩٣٩م، ص ٥٦.

ولا يقــل الجيلي شأناً عن ابن عربي في هذا الأمر، فهو صوفي لم يتقيد بعلوم العقــل والفكــر إنمــا يرى أن الروح الإنسانية مفطورة على إدراك العلم الإلهي الذي يســتقر فــي القلــب بعد تحرره من شوائب الجسم وكدورات الحياة، فإذا ترك القياس بــالعقل والدلــيل عند معرفة الأمور، تنجلي هذه المعارف وتُشهد في القلب دون أدنى حجــاب، ويُدركهــا العبد الإلهي بكمالها تفصيلاً وإجمالاً. وهذا أمر مستغلق على غير أهلــه لا يدركــه إلا الراســخون فيه في حالة كشف وتقرب من الله حيث يصبح العبد عالماً، عارفاً، كاملاً مكملاً، ينطق بلسان المعرفة والعلم ويعبر عن كل فن.

وقــد أشار الجيلي إلى منهجه الروحي هذا في بدء كتابه "الإنسان الكامل" بأنه يعتمد الكشف الصريح والخبر الصحيح، فلا يحيد عنها في علومه، ولا يلجأ إلى النظر العقلــي في تثبيت مسائله، وقد يلتزم الغموض والإبهام بحسب المقام والأمر، وقد يميل بعض الأحيان إلى الوضوح كي يكشف لنا عن شيء من الأسرار الصوفية، وكثيراً ما يفصــح عــن مدلــول فكره كي يخرج المحجوب عن فهمه ويمهد له السبيل حتى يجد الطــريق إلى معرفة ما يجريه الله على لسانه، كما أنه يجمع بين الإعجاز والبساطة في كتابته، ووسيلته في الوصول إلى ذلك القلب الذي تنفتح له مغاليق العلوم.

ويســتند الجيلي في أقواله وآرائه إلى الكتاب والسنة ولا يحيد عنها ملتزماً بما يرد عليه من عطاء إلهي ومقيداً به، وهو صريح في تعبيره فينبه القارئ لأقواله كي لا يقــع فــي لبْس فيها فقال: "وقد التمس من الناظر في هذا الكتاب بعد أن أعلمه أني ما وضــعت شــيئاً في هذا الكتاب إلاّ وهو مؤيد بكتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ، أنه إذا لاح له شيء في كلامي بخلاف الكتاب والسنة، فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه لا من حيث مرادي الذي وضعت الكلام لأجله، فليتوقف عن العمل به مع التسليم إلى أن يفتح الله عليه بمعرفته ويحصل له شاهد ذلك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه، وفائدة التسليم هــنا وترك الإنكار أن لا يُحرم الوصول إلى معرفة ذلك، فإن من أنكر شيئاً من علمنا هــذا حُرم الوصول إليه ما دام منكراً ولا سبيل إلى غير ذلك، بل ويُخشى عليه حرمان الوصــول إلى ذلك مطلقاً بالإنكار أول وهلة ولا طريق له إلاّ الإيمان والتسليم[1]. وإن

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، المقدمة، (بولاق)، ص ٥.

كـــنا نجـــد الجيلي يعتمد النقل والتشريع لتأييد كلامه فذلك لأجل المخاطَب لا لأجله هو لأنـــه متحقق بالكشف والشهود، ولذلك يقول "فغيبنا هو شهادتنا، وشهادتنا هو غيبنـــا، ولـــم نذكـــر هـــذا التأييد النقلي إلا لأجل المخاطَب لا لأجل أنّا وجدنا هذا الكشف بهذا التأييـــد"(١).

ولمـــا كان الصوفي يدرك المعارف الإلهية على شمولها وتعددها ذوقاً وكشفاً، فـــلا ضـــير إذن أن يُلِمّ بعلوم غيره من أصحاب الفكر والنظر وذلك لانكشاف مغاليق معانـــيها. وليس اطّلاعه على الفلسفة وآراء الفلاسفة هو من باب الأخذ بها بل للعلم بها والاطّـــلاع علـــيها فقـــط. فمعـــرفة الجيلي لأفلاطون مثلاً ليست هي من حيث معرفة الفيلســـوف بأفكاره المتعالية عن واقع البشر، إنما هي معرفة به كأفلاطون الإلهي الذي عـــده قطـــب الـــزمان وواحـــد الأوان، ولا يخلو كلامه عن أرسطو أيضاً والاسكندر وغيرهم من أن يكون رمزاً لبعض أفكار واردة لديه عن الذين يشربون من ماء الحياة، ويـــتلقون العلم عن الخضر. وما استخدام الجيلي لبعض المصطلحات الفلسفية الشائعة في عصره أيضاً إلا من حيث أنها لغة متعارف عليها في عصره، وليس استخدامه لها علـــى نحـــو ما استخدمها الفلاسفة، إنما هو على محمل آخر غير ما هي عليه معروفة ومتداولة بين المتفلسفين كقوله بالهيولى دلالة على أن الإسم الله هو هيولى كمال صور المعانـــي الإلهـــية، وكذلك قوله بالاستقصات والعقل الأول والعقل الكلي وغيرها، فهي عنده ذات دلالة مغايرة للمعنى الفلسفي لدى أصحاب الفكر منهم.

لذلـــك نرى الجيلي كثير الاعتداد بنفسه، إذ كثيراً ما أشار إلى أصالة وجديّة لم تتحقق لغيره، ويسوق أموراً لم يسبقه إليها أحد من قبل وفاتهم إدراكها على الوجه الذي يدركهـــا هو عليه حيث يقول: ولا بد لنا من التنزل بالكلام على قدر العبارة المصطلحة عـــند الصوفية، ونجعل موضع الحاجة فيها موشحاً بين الكلام ليسهل فهمه على الناظر فـــيه، وســـأنّبه علـــى أسرار لم يضعها واضع علم في كتاب من أمر ما يتعلق بمعرفة الحـــق تعـــالى ومعـــرفة العالم الملكي والملكوتي موضحاً به ألغاز الموجود، كاشفاً به الرمز المعقود سالكاً في ذلك طريقة بين الكتم والإفشاء، مترجماً به عن النثر والإنشاء،

---

(١) الجيلي، الإنسان الكامل، المقدمة، ص.ص ٥ – ٦.

فليتأمل الناظر فيه كل التأمل، فمن المعاني ما لا يُفهم إلا لغزاً أو إشارة، فلو ذُكر مصرحاً لحال الفهم به عن محله إلى خلافه، فيمتنع بذلك حصول المطلوب"[1].

ولما كان الحق هو مصدر المعرفة التي ترد على القلب من طريق الخاطر الرباني والوهب الإلهي والوجود الرحماني لمن اعتنى الله تعالى به من عباده، فيكون المنبع الذي شرب منه ابن عربي والجيلي هو منبع واحد إلهي وهبي لا سبيل للعقل بإدراكه والإحاطة به، يتمثل ذلك في حياة النبي ﷺ، وفي كتاب الله وسنّة رسوله الكريم. وأما ما ظهر من أمور تتعارض والتعاليم الروحية لديهما فهي راجعة إلى مغالاة بعض الفقهاء في إلقاء الشّبهات على هذه الأمور، والدّس عليهما، فوقع الاختلاف بشأنهما نتيجة ذلك، واختلف الأمر في الحكم عليهما، فعلى حين يتهمهما بعض الفقهاء بالكفر والمروق في الإسلام، نجد من ينسب إليهما كل كمال وعرفان، بل يرون فيهما أولياء وأقطاب يندر أن يجود بمثلهما الزمان.

إذن فإن ما يتضمنه قول ابن عربي والجيلي عن وحدة الوجود ليس إلا تعبيراً عن هذه العلوم الروحية التي تحققا بها وهباً وإلهاماً وكشفاً، وليس تفكراً واكتساباً وعياناً، لأنها وراء طور العقل. فتكون وحدة الوجود إذن وحدة وجود روحية لا مادية، لأنها قائمة على الكشف، وتُشهد بالقلب، ولا تدرك بالحس والعقل القاصر عن الإحاطة بها. وفي ذلك دلالة واضحة على صدق أقوالهما لما خصهما به الله من العلم اللّدنّي الذي نالاه وهباً ومنّة إلهية، كما أنه نتيجة تجربة روحية ومعاناة نفسية قضت على مطالب النفس وهيأتها لنيل الحكمة الإلهية وذلك بالتجلّي بالكمال الخلقي والصفاء الروحي والنقاء القلبي، والتخلي عن كل ما من شأنه أن يحرك هواجس النفس ومطالبها المادية، فهما من أهل الله الذين صفت سرائرهم، والذين قيل فيهم إن لله عباداً تولى تعليمهم في سرائرهم إذ هو المعلم الحقيقي للوجود كله، وعلمه هو العلم الصحيح حيث يقول: "إن المعلم على الحقيقة هو الله تعالى، والعالم كله مستفيد طالب مفتقر"[2].

---

(1) الجيلي، الإنسان الكامل، المقدمة، ص ٥.

(2) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٣٩٩. (انظر الشعراني، اليواقيت، ص ١٦).

ولذلـــك فهـــم يتـــبعون قوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾[1] وقوله مُنبهاً ﴿وما أوتيـــتم مـــن العلم إلا قليلاً﴾[2]. إذ أن العلم الإلهي مُلْهَمٌ موهوب حيث يقول: "فالعلم الإلهـــي هـــو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الروح الأمين على قلـــبه"[3] فهمـــا إذن معرّضان للنفحات الإلهية التي تلج القلب وتغمره بالعلم والمعرفة، ولذلـــك يـــرى ابـــن عربي أن من اعتنى به الله عصمه قبل اصطفائه من علوم النظر واصـــطفاه لنفسه، وحال بينه وبين طلب العلوم النظرية، ورزقة الإيمان بالله وبما جاء من عند الله على لسان رسول الله لأنه كمال قال تعالى: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾[4].

ولا بـــد لـــنا في ختام هذا الفصل من تحديد النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراســـتنا لمذهب الشيخين ابن عربي والجيلي بما يبين لنا مدى توافقهما في الرأي حول العقـــيدة الواحـــدة والأخـــذ من منبع واحد هو الجامع لهما في العلم والمعرفة، فما أهم النتائج التي أحصيناها خلال ذلك؟

(1) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢م.

(2) سورة الإسراء، الآية: ٨٥ ك.

(3) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثالث، ص ٤٥٦.

(4) سورة يوسف، الآية: ٧٦ ك.

نتائـــج البحـــث

من أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث ما يلي:

أولاً: يعتبر ابن عربي متصوفاً أكثر من كونه فيلسوفاً، فعلومه ليست من علوم الفكر والنظر، إنما هي من الفيض الإلهي، وأن كل ما تكلم به في مجالسه ومؤلفاته إنما هو من حضرة القرآن العظيم، ولم يكن مقلداً لأحد غير رسول الله ﷺ. لهذا فإن علومه كلها محفوظة من الخطأ.

ثانياً: إنَّ منهج ابن عربي في المعرفة منهج ذوقي كشفي إلهامي، لادور للعقل فيه، وهذا نتيجة تجربة روحية، فلا حاجة له بالمنطق، إذ أن الكشف منهج يقيني يوصله إلى المعرفة الحقيقية، وإن الذوق هو الضمان الوحيد لمعرفة قيمة العلوم اللدنّية.

يتضح ذلك في مخالفته لأهل النظر في تحصيل العلم بالدليل العقلي، بل الإيمان بكل ما جاء به الحق لقوله تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**﴾[1]. فليس الدليل على ذلك سوى نفسه، والقلب هو مركز الإيمان والتصديق بكل ما جاء به قول الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ.

ثالثا: كان الجيلي صاحب مقام رفيع في التصوف البعيد كل البعد عن التفلسف، اتخذ القلب وسيلة إلى المعرفة، ولم يعتمد على المنطق الأرسطي وإن كان قد استخدم بعض المصطلحات الفلسفية فليس إلا من أجل التوضيح والفهم.

رابعا: إن وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي والجيلي هي وحدة روحية قائمة على الذوق والكشف والإلهام وليست مادية خلافاً لنظرية الفلاسفة الذين يرون أن الوجود يجمع بين المادة والروح لأنهما شيء واحد، في حين أن الصوفية يرون أن العالم الظاهر لا وجود له، وإنما الوجود لله تعالى، فليس هو العالم وليس العالم هو الله.

كما أنهما انتهجا نهجاً صوفياً يجمع بين الحقيقة والشريعة والتزاماً بالنص القرآني كما جاء في الكتاب والسنة.

خامسا: يتفق الشيخان في نواحي كثيرة منها:

---

(١) سورة فصّلت، الآية: ٥٣ ك.

- نفي فكرة الحلول عن الله في الموجودات لأن تجلي الحق في مخلوقاته لم يكن ذا حلول فيها.
- إن الوجود الحقيقي هو وجود إله واحد أصل كل الوجود، ووجود العالم ليس إلا كظلال لأشخاصها، فالعالم إذن خيال.
- جوهر الوجود هو الحق الواحد المطلق الذي لا تقييد فيه.
- تحديد مراتب الوجود وأولها مرتبة الذات الإلهية وتسميتها بالغيب المطلق وغيب الغيب والعماء.
- نفي المثلية عن الحق من حيث التنزيه، فليس كمثله شيء لأنه عين الوجود كله فلا تعدد للوجود.
- الموجود الممكن موجود في العلم الإلهي القديم، والحادث ليس هو بوجود حقيقي، فينتفي وجود أي شيء مع الحق لأن الله كان ولا شيء معه.
- الممكنات هي كلمات الحق وهي الأعيان الثابتة في العلم الإلهي عند الجيلي والتي قال عنها ابن عربي كنا حروفاً عاليات لم تقرأ.
- نفي إمكان شهود الحق في ذاته لأحد في الدنيا، ولكن الحق مشهود في كل قلب وفي قلب العارف بوجه خاص في صور معتقدات صاحب هذا القلب.
- استخدما أسلوب الرمز والإشارة، فاستغلقت المعاني على الأفهام عند أهل الظاهر.

وغير ذلك كثير من القضايا التي التقيا فيها حيث أنهما تلقيا نفس التجليات التي أمدتهما بالعلم والمعرفة وذلك نتيجة لتعرضهما للنفحات الإلهية وعلى قدر قابليتهما من الإمداد الإلهي.

ورغم وجوه الاتفاق التي ذكرناها فإنهما يختلفان في أمور أخرى حددها الجيلي بثلاث هي:

أولها: مسألة العلم والمعلوم.

ثانيها: مسألة الاختيار.

ثالثها: مسألة الخلق من العدم.

- **ففي المسألة الأولى:** يشير إلى طبيعة العلم ومنشأ الاعتراض فيه على ابن عربي لقوله: "إن معلومات الحق أعطت الحق العلم من نفسها". كذلك قوله: "إعلم أن الله تعالى ما كتب إلا ما علم، ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغير منها وما لا يتغير". وقوله: "فإنه من المحال أن يتعلق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه". كذلك يقول: "فالعلم تابع للمعلوم، ما هو المعلوم تابع للعلم"[1].

ويتمثل موقف الاعتراض من الجيلي بالرد عليه بقوله: "لا يجوز أن يقالأن المعلومات أعطته العلم من نفسها لئلا يلزم من ذلك كونه تعالى استفاد شيئاً من غيره، وفاته أنه إنما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الأصلي النفسي قبل خلقها وإيجادها، فإنها ما تعينت في العلم الإلهي إلا بما علمها لا بما اقتضته ذواتها. وهذا سهو من الإمام محي الدين فلنعذره ولا نقول أن ذلك مبلغ علمه.

- **والمسألة الثانية** موضع الخلاف بينهما هي مسألة الجبر والاختيار حيث يقول ابن عربي: "لا يجوز أن يسمى الله مختاراً، فإنه لا يفعل شيئاً بالاختيار بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه، فلا يكون مختاراً".

فهنا يظهر موضع الخلاف بين الجيلي وابن عربي حول مفهوم الإرادة وأثرها في الاختيار فيقول الجيلي رداً على ذلك: إن الإرادة الإلهية المخصصة للمخلوقات على كل حالة وهيئة صادرة من غير علة ولا بسبب بل محض اختيار إلهي لأن الإرادة حكم من أحكام العظمة

---

(١) ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، (صادر)، ص ١٦.

ووصف من أوصاف الألوهية، فألوهيته وعظمته لنفسه لا لعلة. وفي هذا القول يُظهر الجيلي مدى إغفال ابن عربي لدور لمشيئة الإلهية التي عثر عليها هو في تجلي العزة على أنه مختار في الأشياء لقوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾[1].

- والمسألة الثالثة من مسائل الخلاف هي مسألة القدرة على الخلق من العدم. وهذه تضمنت خلافاً في وجهات النظر لديهما. إذ يقول ابن عربي: "إن الله لم يخلق الأشياء من العدم، وإن أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني". وما يراه الجيلي في هذا الصدد أن القدرة قوة ذاتية لله وشأنها إبراز الموجودات من العدم فيقول: "وهذا الكلام وإن كان له في العقل وجه يستند إليه على ضعف فأنا أنزه ربي أن أُعجز قدرته عن اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض". فعلى حين يثبت الجيلي فعل القدرة الإلهي في الخلق فإن ابن عربي يُرجع ذلك للأمر الإلهي فقط دون إشراك القدرة في ذلك لقوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾[2].

والواقع أن ما يظهر لنا في حقيقة الأمر أن الجيلي في موقفه المعترض هذا على قول الشيخ محي الدين في المسائل الثلاث لم يكن سوى منبّه ومعلّم ومرشد في صورة منكر ومعترض، انتقد فيه بعض أقواله وليس هدفه سوى التنبيه فقط. لذلك يرى الجيلي أن لا اعتراض على الإمام إذ هو مصيب في قوله على الحد الذي ذكره الجيلي ولو كان مخطئاً على الحكم الذي بينه عليه.

فالخلاف إذن بينهما خلاف ظاهري وحسب إذ أنهما متفقان في المضمون وهذا تعبير عن أصالة الجيلي وعدم تبعيّته لابن عربي في كل ما جاء به.

---

(١) سورة القصص، الآية: ٦٨ ك.

(٢) سورة يس، الآية: ٨٢.

- كذلـــك مـــن أوجه الخلاف بينهما أن الجيلي يستخدم في عملية الخلق مصطلح التّنزلات "التجليات" على حين يستخدم ابن عربي كلمة الفيض جرياً على عادة الفلاسفة في عصره. فالجيلي إذن لم يكن مقلداً إنما هو مجدد لكثير من الأفكار التي وردت لديه ولدى غيره من الصوفية الذين تـــناولوا فكرة وحدة الوجود، ووصل بعدها إلى آفاق بعيدة جديدة قضى بها منطق مذهبه.

سادساً: اســتعار الجيلـــي بعــض المصـــطلحات الصوفية من ابن عربي عند معالجـــته لمشكلة الوجود، وقد انتهى الجيلي إلى نفس ما انتهى إليه ابن عربـــي تمامـــاً من أن الوحدة المنشودة لديهما هي وحدة شهود وليست وحدة وجود بالمعنى المادي أو الفلسفي.

سابعاً: يتضـــح لـــنا مـــن معالجة الجيلي للوجود بأنه يفسره تفسيراً روحياً لا ماديـــاً، وهـــو يميل إلى الوضوح والمنهجية كي يكشف عن شيء من الأســـرار الإلهـــية المـــأمور بإبلاغها. وهذه دلالة على تفرده عن ابن عربي في تكتمه الدائم وصون أفكاره وعدم البوح بها.

ثامناً: لـــم يقتصـــر تأثير ابن عربي على البيئات الإسلامية، وإنما تعدى ذلك إلى البيئات المسيحية، فعلى سبيل المثال أن (دانتي) حين نظم الكوميديا الإلهية تأثر بابن عربي.

تاسعاً: رغـــم الـــتوافق بيـــن ابن عربي واسبينوزا من حيث اعتناقهما لمذهب واحـــد هـــو وحـــدة الوجود، والتقائهما في فكرة الحق والخلق، وفكرة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. إلا أن ابن عربي أكثر توفيقاً في تعبـــيره مـــن الفيلســـوف الهولندي إذ أن الحق عند ابن عربي يساوي الطبـــيعة الطابعـــة، والخلق يساوي الطبيعة المطبوعة، فكان في ذلك أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين.

- كذلـــك فإن مسلك اسبينوزا عقلي برهاني فهذا لا يفسر التغير ولا يسلم بفكـــرة الزمـــن ولا يحـــل مشكلة الواحد والمتعدد. ومن حيث الناحية

الدينـية يقـول اسبينوزا بإله مطلق مجرد لا نهائي يعز على المؤمنين إدراكـه والتضـرع إلـيه والخشوع أمامه فكاد بذلك أن يقضي على الأخـلاق والتكالـيف والجـزاء والمسؤولية رغم أنها تعد صورة من صورة التأليه العالية.

عاشراً: اتخـذ الشـيخان المحبة وسيلة لتوحيد العبادة لدى الموجودات جميعها، وجعـلا الحب الإلهي أساساً لدين عالمي يتخطى الحدود التي رسمتها الفـرق في الدين الواحد، وقد انتهى الجيلي إلى نفس ما انتهى إليه ابن عربـي بأنـه لولا المحبة لما صح طلب شيء أبداً. ولا وجود لشيء، وإن هذا هو سر "فأحببت أن أعرف".

الحادي عشر: ترك الشيخان أثراً كبيراً في صوفية القرون التي أعقبتهما ممن تابعوهما فـي العقـيدة فتأثروا بهما وتابعوهما الخطى أمثال عبد الغني النابلسي ومصـطفى كمـال الدين البكري والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ حسن رضوان الذين يعتبرون امتداداً لمدرسة ابن عربي حتى عصرنا الحاضر.

ولـي أمـل فـي ختام هذا القول أن أكون قد وفيت الدراسة حقها من البحث والتدقيق والموضوعية فيما أوردناه من النصوص الصريحة والأقوال الدقيقة التي تعبر عـن موقـف الشـيخين وتظهر حقيقة علمهما وطريقة بنائه على أسس دينية روحية شـرعية، مسـتندة إلـى الكـتاب والسنة، ومرتكزة على مدى أصالتهما في التصوف وبعدهمـا عـن علوم الفكر والنظر، معتمدين القلب كوسيلة إلى المعرفة الإلهية الحقة، ناظرين إلى الحق في كل أمر، آخذين عنه بالإمداد والجود والكرم فهو تعالى: ﴿**يؤتي الحكمـة مـن يشاء**﴾[1] وهو المعلم على الحقيقة لقوله: ﴿**علم الإنسان ما لم يعلم**﴾[2] وصـلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والله من وراء القصد وهو بكل شيء عليم. إنه نعم المولى ونعم النصير.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩م.

(٢) سورة العلق، الآية: ٥ ك.

الفهـــارس

(١) فهـــرس الآيـــات القرآنيـــة[١]

(١) أسقطنا حروف العطف وأل التعريف، فمثلا "والسماء" تجدها في "سماء".

(٢) الرقم الأول هو رقم السورة والثاني هو رقم الآية.

- والله من ورآئهم محيط — سورة البروج ٢٠/٨٥ ك
- الله نور السماوات والأرض — سورة النور ٣٥/٢٤ م
- الله الصمد — سورة الأخلاص ٢/١١٢ ك
- الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور — سورة البقرة ٢٥٧/٢ م
- ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا — سورة الفرقان ٤٥/٢٥ ك
- وإلهكم إله واحد — سورة البقرة ١٦٣/٢ م
- فإلهكم إله واحد فله أسلموا — سورة الزمر ٣/٣٩ ك
- وإليه يُرجع الأمر كله — سورة هود ١٢٣/١١ ك
- إنّ أرضي واسعة — سورة العنكبوت ٥٦/٢٩ ك
- إنّ الدين عند الله الإسلام — سورة آل عمران ١٩/٣ م
- إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن... — سورة البقرة ٦٢/٢ م
- إنّ الله لغنيٌّ عن العالمين — سورة العنكبوت ٦/٢٩ م
- إنّ الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا — سورة فاطر ٤١/٣٥ ك
- إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد — سورة ق ٣٧/٥٠ ك
- إنْ تتقوا الله يجعل لكم فرقانا — سورة الأنفال ٢٩/٨ م
- إنْ كلّ من في السموات والأرض إلا آتى الرحمٰن عبدا — سورة مريم ٩٣/١٩ ك
- أنْ اشكر لي ولوالديك إليّ المصير — سورة لقمان ١٤/٣١ ك
- وإنْ من شيء إلا عندنا خزائنه — سورة الحجر ٢١/١٥ ك
- وأن من شيء لا يسبح بحمده — سورة الاسراء ٤٤/١٧ ك
- إن يشأ يذهبكم ويأتي بخلق جديد — سورة فاطر ١٦/٣٥ ك
- إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر — سورة القمر ٤٩/٥٤ ك
- إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون — سورة يس ٨٣/٣٦ ك
- إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله له — سورة النحل ٤٠/١٦ ك
- إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني — سورة طه ١٤/٢٠ ك

- إني معكم — سورة المائدة ٥/١١ م
- أولئك المقربون — سورة الواقعة ٥٦/١١ ك
- أولئك يُنادون من مكان بعيد — سورة فصّلت ٤١/٤٤ ك
- فأينما تولّوا فثمّ وجه الله — سورة البقرة ٢/١١٥ م
- وبشّر المخبتين — سورة الحج ٢٢/٣٤ م
- بل هم في لَبْس من خلق جديد — سورة ق ٥٠/١٥ ك
- بل يداه مبسوطتان — سورة المائدة ٥/٦٤ م
- والبيت المعمور — سورة الطور ٥٢/٤ ك
- والبحر المسجور — سورة الطور ٥٢/٦ ك
- وتجري بأعيننا — سورة القمر ٥٤/١٤ ك
- لتخرج الناس من الظلمات إلى النور — سورة إبراهيم ١٤/١ ك
- وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت — سورة الحج ٢٢/٥ م
- فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني — سورة المائدة ٥/١١٠ م
- ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا — سورة فاطر ٣٥/٣٢ ك
- وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس — سورة الأنعام ٦/١٢٢ ك
- حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى — سورة البقرة ٢/٢٣٨ م
- وحملناه على ذات ألواح ودُسُر — سورة القمر ٥٤/١٣ ك
- وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولا — سورة الأحزاب ٧٢م
- وخلق كل شيء فقدّره تقديراً — سورة الفرقان ٢٥/٢ ك
- وخلق الله السماوات والأرض بالحق — سورة الجاثية ٤٥/٢٢ ك
- الذي خلقكم من نفس واحدة — سورة النساء ٤/١ م
- ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه — سورة الأنعام ٦/١٠٢ ك
- ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنّ تُصرفون — سورة الزمر ٣٩/٦ ك
- وربك يخلق ما يشاء ويختار — سورة القصص ٢٨/٦٨ ك
- ورحمتي وسعت كل شيء... — سورة الأعراف ٧/١٥٦ ك
- ورهبانّية ابتدعوها — سورة الحديد ٥٧/٥ م

- سبحان ربك رب العزة عما يصفون — سورة الصافات ١٨٠/٣٧ ك
- وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه — سورة الجاثية ١٣/٤٥ ك
- سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم — سورة فصّلت ٥٣/٤١ ك
- والسقف المرفوع — سورة الطور ٥/٣٠ ك
- فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه — سورة المائدة ٣١/٥ م
- شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط — سورة آل عمران ١٨/٣ م
- فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة ومن قِبله العذاب — سورة الحديد ١٣/٥٧ م
- والطور — سورة الطور ١/٥٢ ك
- والظاهر والباطن — سورة الحديد ٣/٥٧ م
- عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا — سورة الكهف ٦٥/١٨ ك
- العزيز الجبار المتكبر — سورة الحشر ٢٣/٥٩ ك
- علمّ الإنسان ما لم يعلم — سورة العلق ٥/٩٦ ك
- وعلّمناه من لدنّا علماً — سورة الكهف ٦٥/١٨ ك
- وفوق كل ذي علم عليم — سورة يوسف ٧٦/١٢ ك
- في أيِ صورة مّا شاء ركّبك — سورة الانفطار ٨٠/٨٢ ك
- في رقٍ منشور — سورة الطور ٣/٥٢ ك
- وقدْ خلقتك من قبل ولم تكُ شيئاً — سورة مريم ٩/١٩ ك
- قد كنا في غفلة من هذا بل كنّا ظالمين — سورة الأنبياء ٩٧/٢١ ك
- وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه — سورة الإسراء ٢٣/١٧ ك
- قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمٰن أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى — سورة الإسراء ١١٠/١٧ ك
- قل إن كنتم تحبون الله فاتّبعوني يحببكم الله — سورة آل عمران ٣١/٣ م
- وقل ربِّ زدني علماً — سورة طه ١١٤/٢٠ ك
- قل كُلٌّ يعمل على شاكلته — سورة الإسراء ١٧/ ٨٤ ك
- قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفَد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً — سورة الكهف ١٠٩/١٨ ك

- قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمان	سورة الأنبياء ٢١/٤٢ م
- قل هو الله أحد	سورة الإخلاص ١١٢/١ ك
- وكتاب مسطور	سورة الطور ٥٢/٢ ك
- وكان الله بكل شيء عليماً	سورة الفتح ٤٨/٢٦ م
- كان الناس أمةً واحدة	سورة البقرة ٢/٢١٣ م
- كل شيء هالك إلا وجهه	سورة القصص ٢٨/٨٨
- كُل من عليها فانٍ	سورة الرحمٰن ٥٥/٢٦ ك
- كل نفس بما كسبت رهينة	سورة المدثّر ٧٤/٣٨ ك
- كل يوم هو في شأن	سورة الرحمٰن ٥٥/٢٩ ك
- كنتم خير أمةً أخرجت للناس	سورة آل عمران ٣/١١٠ م
- كن فيكون	سورة يس ٣٦/٨٢ ك
- لأكلوا من فوقهم	سورة المائدة ٥/٦٦ م
- لا إله إلا هو	سورة البقرة ٢/١٦٣م
- لا إله إلا هو عالم الغيب	سورة الحشر ٥٩/٢٢ م
- لا تدركه الأبصار	سورة الأنعام ٦/١٠٣ ك
- ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا	سورة الإسراء ١٧/٣٦ ك
- ولا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً	سورة الزمر ٣٩/٥٣ م
- لتخرج الناس من الظلمات إلى النور	سورة إبراهيم ١٤/١ ك
- وليعلموا أنما هو إله واحد	سورة إبراهيم ١٤/٥٢ ك
- فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً	سورة الكهف ١٨/١١٠ ك
- ولقد اخترناهم على علم على العالمين	سورة الدخان ٤٤/٣٢ ك
- ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم	سورة الحجر ١٥/٨٧ م
- ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً	سورة المائدة ٥/٤٨ م
- ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون	سورة الروم ٣٠/٦ ك
- ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم	سورة البقرة ٢/٢٢٥ م
- لله الأمر من قبل ومن بعد	سورة الروم ٣٠/٤ ك
- ولله المثل الأعلى	سورة النحل ١٦/٦٠ ك

- ولله المثل الأعلى	سورة النحل ٦٠/١٦ ك
- لِمَا خلقت بيدي	سورة ص ٧٥/٣٨ ك
- لم يلد ولم يولد	سورة الاخلاص ٣/١١٢ ك
- ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء	سورة النساء ١٢٩/٤ م
- ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أُنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم	سورة المائدة ٦٥/١٨ م
- ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	سورة الشورى ١١/٤٢ ك
- وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر	سورة القمر ٥٠/٥٤ ك
- ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض	سورة الكهف ٦٥/١٨ ك
- وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً	سورة الإسراء ٨٥/١٧ ك
- وما أنا بظلاّم للعبيد	سورة ق ٢٩/٥٠ ك
- وما تشاؤون إلا أن يشاء الله	سورة الإنسان ٣٠/٧٦ م
- وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون	سورة الذاريات ٥٦/٥١ ك
- وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق	سورة الحجر ٨٥/١٥ ك
- وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى	سورة الأنفال ١٧/٨ م
- وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون	سورة النحل ١١٨/١٦ ك
- وما علّمناه الشعر وما ينبغي له	سورة يس ٦٩/٣٦ ك
- ما عندكم ينفد وما عند الله باق	سورة النحل ٩٦/١٦ ك
- وما قدروا الله حق قدره	سورة الأنعام ٩١/٦ م
- ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا	سورة الشورى ٥٢/٤٢ ك
- ما من دابّة إلا هو آخذ بناصيتها	سورة هود ٥٦/١١ ك
- ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى	سورة الزمر ٣/٣٩ ك
- ما يُبدّل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد	سورة ق ٢٩/٥٠ ك
- وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم	سورة آل عمران ٧/٣ م
- مثل نوره كمشكاة فيها مصباح	سورة النور ٣٥/٢٤ م
- ومن آياته أنه خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها	سورة الروم ٢١/٣٠ ك
- ومن يبتغ غير الإسلام ديناً...	سورة آل عمران ٨٥/٣ م

- ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً	سورة البقرة ٢٦٩/٢ م
- نار الله الموقدة	سورة الهُمزة ٦/١٠٤ ك
- ونحن أقرب إليه من حبل الوريد	سورة ق ١٦/٥٠ ك
- ونفخت فيه من روحي	سورة الحجر ٢٩/١٥ ك
- فنفخنا فيها من روحنا	سورة الأنبياء ٩١/٢١ م
- ونقلّب أفئدتهم	سورة الأنعام ١١٠/٦ ك
- هذا خلق الله	سورة لقمان ١١/٣١ ك
- هل أتى على الإنسان حين من الدهر	سورة الإنسان ١/٧٦ م
- وهم عن الآخرة هم غافلون	سورة الروم ٧/٣٠ ك
- هو الأول والآخر والظاهر والباطن	سورة الحديد ٣/٥٧ م
- هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء	سورة آل عمران ٦/٣ م
- وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق	سورة الجاثية ٢٢/٤٥ ك
- وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله	سورة الزخرف ٨٤/٤٣ ك
- وهو السميع البصير	سورة الشورى ١١/٤٢ ك
- هو الله الذي لا إله إلا هو	سورة الحشر ٢٢/٥٩ م
- وهو الله لا إله إلا هو	سورة القصص ٧٠/٢٨ ك
- هو الله الخالق البارئ	سورة الحشر ٢٤/٥٩ م
- وهو معكم أين ما كنتم	سورة الحديد ٤/٥٧ م
- يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة	سورة التوبة ١٢٣/٩ م
- يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة	سورة المجادلة ١٢/٥٨ م
- يا أيها الذين آمنوا أنتم الفقراء إلى الله	سورة فاطر ١٥/٣٥ م
- يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون	سورة الصف ٣/٦١ م
- يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً	سورة الأنفال ٢٩/٨ م
- ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام	سورة الرحمٰن ٢٧/٥٥ ك
- يحبهم ويحبونه	سورة المائدة ٥٤/٥ م
- ويحذّركم الله نفسه	سورة آل عمران ٢٨/٣ م
- يخلق ما يشاء وهو العليم القدير	سورة الروم ٥٤/٣٠ ك

- يدبّر الأمر يفصل الآيات	سورة الرعد ٢/١٣ م
- يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا	سورة الروم ٧/٣٠ م
- يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب	سورة الرعد ٣٩/١٣ م
- يؤتي الحكمة من يشاء	سورة البقرة ٢٦٩/٢ م

(٢) فهرس أطراف الحديث الشريف

(٣) فهـــرس الأعـــلام

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(ظ)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(٤) فهرس الفرق والجماعات

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل – م)

(٥) فهرس المواضع والأماكن

(٦) مصادر ومراجع البحث

أ- القــرآن الكريــم

ب- الحديث الشريــف

ج- المصادر والمخطوطات العربيــة:

أولاً: مؤلفــات ابن عــربي:

(المؤلفــات المخطوطــة):

١- إجازة للملك المظفر: مخطوط، الظاهرية، دمشق، رقم ٤٦٧٩.

٢- الأجوبة اللائقة عن الأسئلة الفائقة: مخطوط، الظاهرية، دمشق، رقم ٤٢٦٦.

٣- رسالة الإفادة لمن أراد الاستفادة: مخطوط، مكتبة خاصة، (دون رقم).

٤- بلغة الغواص: مكتبة رياض المالح، دمشق، (دون رقم).

٥- الــدرة الفاخــرة فــي ذكرى من انتفعت به في طريق الآخرة: مخطوط، مكتبة خاصة، (دون رقم).

٦- شجون المسجون: مخطوط، الظاهرية، دمشق، رقم ٩٢٠٥.

٧- مشاهد الأسرار القدسية: مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق، (دون رقم).

٨- كتاب المنازلات: مخطوط، المعهد الأحمدي، طنطا، رقم ٦٥٨/٠٤

(المؤلفــات المطبوعــة):

١- كــتاب الأزل: (رســائل ابــن عربــي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هــ/١٩٤٨م.

٢- كــتاب الإسراء إلى المقام الأسرى: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هــ/١٩٤٨م.

٣- كــتاب الإســفار عن نتائج الأسفار: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هــ/١٩٤٨م.

٤- كــتاب الألــف: (رســائل ابــن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هــ/١٩٤٨م.

٥- كــتاب الأحديّــة: (رســائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هــ/١٩٤٨م.

٦- اصــطلاحات الشــيخ محــي الدين ابن عربي: تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، الطبعة الأولى، دار الإمام مسلم، بيروت، ١٤١١هــ/١٩٩٠م.

٧- رسالة الانتصار: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

٨- رسالة الأنوار: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

٩- إنشاء الدوائر: طبعة ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ، يطلب من مكتبة المثنى ببغداد.

١٠- تحفة السفرة إلى حضرة البررة: تحقيق محمد رياض المالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دون تاريخ).

١١- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية: طبعة ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ، يطلب من مكتبة المثنى ببغداد.

١٢- كتاب التّراجم: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

١٢- التّنزّلات اللّيلية في الأحكام الإلهيّة: تقديم وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، (مصر).

١٤- تنبيهات على علو الحقيقة المحمّدية: راجعها وعلّق عليها عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، (مصر).

١٥- ترجمان الأشواق: دار صادر، بيروت، ١٩٦٦..

١٦- كتاب التجليات: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

١٧- تفسير القرآن الكريم: الطبعة الأولى، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.

١٨- كتاب الجلالة وهو كلمة الله: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

١٩- ديوان الشيخ الأكبر: طبعة بولاق، ١٢٧١هـ/١٨٥٥م.

٢٠- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق: تحقيق د. محمد عبد الرحمن نجم الدين الكردي، القاهرة، سنة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٢١- رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

٢٢- رسالة في سؤال إسماعيل سودكين: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ /١٩٤٨م.

٢٣- رسالة لا يعول عليه: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
٢٤- رد المتشابه إلى المحكم في الآيات القرآنية والأحاديث النّبوية: مراجعة عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، (مصر).
٢٥- رسالة روح القدس في مناصحة النفس: قدّم لها بدوي طه علاّم، الطبعة الأولى، مصر، سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
٢٦- شقّ الجيب: مجموع الرسائل الإلهيّة، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥هـ.
٢٧- كتاب الشاهد: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية،، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
٢٨- العجالة: رواية عن تلميذه صدر الدين القونوي، راجعه عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، (دون تاريخ).
٢٩- عقلة المستوفز: طبعة ليدن، مطبعة بريل، سنة ١٣٣٦هـ، (يطلب من مكتبة المثنى ببغداد).
٣٠- عقيدة في التوحيد أو عقيدة أهل الإسلام: راجعه عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، (دون تاريخ).
٣١- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب: مكتبة صبيح، الأزهر، مصر، سنة ١٣٧٣ هـ/ ١٩٥٤م.
٣٢- الفتوحات المكيّة في معرفة أسرار المالكيّة والملكية: طبعة حجر، بولاق، مصر.
٣٣- الفتوحات المكيّة: تصوير دار صادر، بيروت، (دون تاريخ).
٣٤- الفتوحات المكيّة: نشر عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، (الأجزاء الستة الأولى فقط).
٣٥- فصوص الحكم: نشر أبو العلا عفيفي وتعليقه عليه، دار الكتاب العربي، بيروت (دون تاريخ).
٣٦- كتاب الفناء في المشاهدة: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
٣٧- كتاب القسم الإلهي: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
٣٨- كتاب الكتب: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

٣- محاضـــرة الأبـــرار ومســـايرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار: دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٨م، طبعة أخرى، القاهرة، سنة ١٣٢٢هـ/١٩٠٦م.
٤- مـــنزل القطـــب ومقامـــه وحالـــه: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
٤- كـــتاب المسائل: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
٤- كتاب المعرفة: تحقيـــق سعيد عبد الفتاح، الطبعة الأولى، باريس، بيروت، ١٩٩٣.
٤- مواقـــع الـــنجوم ومطـــالع أهلّة الأسرار والعلوم: مكتبة صبيح، الأزهر، مصر، ١٣٨٤هـــ / ١٩٦٥م.
٤- كتاب الميم والواو والنون: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
٤- كـــتاب الوصايا: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.
٤- الرســـالة الوجوديـــة في معنى قوله ﷺ من عرف نفسه فقد عرف ربه: مكتبة القاهرة، ميدان الأزهر، مصر، (دون تاريخ).
٤- كـــتاب الـــياء: (رسائل ابن عربي)، الطبعة الأولى، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدّكن (الهند)، سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

نيا: مؤلفـــات الجيلـــي:

لمؤلفـــات المخطوطـــة):

- رســـالـــة أربعون موطن: نسختان، مخطوط ومحقق. مخطوط، برلين، رقم ١٧٢٧/م، مأخوذ من الخزانة الملكية، الرباط.
- أمهات المعارف: مكتبة الأزهر، القاهرة، رقم ٩٦٢، خصوصي – ٣٣٥٩٨ عمومي.
- حقـــيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق: دار الكتب المصرية، رقم ١٩٢، ضمن مجموعة.
- حقـــيقة اليقيـــن وزلفـــة التمكيـــن: نسختان، دار الكتب المصرية، رقم ٢٠٨ تصوف، ضمن مجموعة. النسخة الثانية، مخطوط، مكتبة الأوقاف، بغداد، رقم ٧٠٧١.
- ســـبب الأسباب لمن أيقن واستجاب: (هو نفس مخطوط حقيقة اليقين)، بغداد، مكتبة الأوقاف العامة، رقم ٦٤٩١، مجاميع.
- شرح قصيدة صوفية: بغداد، مكتبة الأوقاف العامة، رقم ٧٠٧٤، ضمن مجموعة.

٧- غنـــية أرباب السماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع: دار الكتب المصرية، بخط مغربي، رقم ٣٦٠.

٨- القصـــيدة العينية باسم (النوادر العينية في البوادر الغيبية) نسختان: المكتبة الظاهرية، دمشق، رقم ٦١٦٩، نسخة أخرى: دار الكتب المصرية، ٢٧١، مجاميع.

٩- قـــاب قوســـين وملـــتقى الناموسين: دار الكتب المصرية، رقم ٢٠٢، ضمن مجموعة توحيد. نسخة أخرى المكتب الهندي، لندن، رقم ٦٦٤.

١٠- كشف الغايات في معرفة الآيات المتشابهات: مكتبة برلين، رقم ٣٢٧٩، كتبت سنة ٩١٧هـــ.

١١- الكمـــالات الإلهـــية في الصفات المحمدية: معهد المخطوطات، (جامعة الدول العربية)، رقم ٤٤٤ تصوف.

١٢- لوامع البرق الموهن في معنى ما وسعني أرضي ولا سمائي: دار الكتب المصرية، رقم ٢٠٢، مجاميع.

١٣- مـــرآة العارفيـــن فيما يتميز بين العابدين: مكتبة الأزهر، القاهرة، رقم ٩٦٢، ضمن مجموعة خصوصي/ ٣٣٥٩٨ عمومي.

١٤- مراتـــب الوجـــود وبيان حقيقة كل موجود: نسخة خطية ولها نسخة مطبوعة في مصر مكتبة الجندي.

١٥- كتاب النقطة: (الجزء الأول من حقيقة الحقائق)، مكتبة الأوقاف العامة، بغداد.

١٦- شـــرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية: المكتبة الظاهرية، رقم ٩١١٨. نسخة أخرى في المكتب الهندي لندن، رقم ١٠٢٧١.

(المؤلفـــات المطبوعـــة):

١- الإنســـان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل: طبعة حجر، بولاق، القاهرة، سنة ١٢٩٣هـــ، (مصححة عن نسخة للنابلسي).

٢- الإنسان الكامل: نسخة أخرى طبعة مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٠م.

٣- شرح رسالة الأنوار لابن عربي: طبعة الفيحاء، دمشق، ١٣٤٨هـــ/١٩٢٩م.

٤- الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمٰن الرحيم: المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، (دون تاريخ).

٥- مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود: مكتبة الجندي، القاهرة.
٦- المناظر الإلهية: الطبعة الأولى، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.
٧- نسيم السحر: (الجزء الثاني عشر من الناموس الأعظم)، مكتبة الجندي، القاهرة، (دون تاريخ).

(الشروح الخطية على مؤلفات الجيلي):

١- المعارف الغيبية، شرح القصيدة العينية، عبد الغني النابلسي، رقم ٩١١٨، المكتبة الظاهرية، دمشق ١٠٨٦هـ، بخط المؤلف.
٢- شرح على الإنسان الكامل: كشف البيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، عبد الغني النابلسي، مكتبة Bibliothèca Regia Berolinensis، رقم ٨٢٠.
٣- شرح على الإنسان الكامل: أحمد بن محمد بن عبد الغني المدني الأنصاري، المكتب الهندي، لندن، رقم ٦٦٧.

ثالثاً: كتب التراث:

مصادر التراث (الكتب المخطوطة):

١- الألوسي (محمد شكري): مساجد دار السلام، بغداد، مخطوط، (دون ترقيم).
٢- الأنصاري الهندي اللكهنوي (الشيخ محمد عبد الباقي): المنح المدنية في مختارات الصوفية، مخطوط، مكتبة خاصة.
٣- البرزنجي (محمد بن عبد الرسول): الجاذب الغيبي في شرح الجانب الغربي في حل مشكلات ابن عربي، نسخة مخطوطة حديثة في مكتبة رياض المالح، دمشق.
٤- البرزنجي (أحمد بن إسماعيل بن زين العابدين البرزنجي): رسالة التحقيقات الأحمدية في حماية الحقيقة المحمدية، مخطوط، المكتبة الآجورية، دمشق.
٥- البكري (مصطفى كمال): السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد، مكتبة خاصة، نسخ سنة ١١٧١هـ.
٦- البيطار (عبد الغني بن الشيخ حسن): عروس البها وشموس النهى في توجيه الكلام على المسائل الوترية ما بين الغوث الجيلي وخاتم الأولياء، (مسودة مخطوط، مكتبة خاصة).
٧- التفتازاني (سعد الدين): رسالة في وحدة الوجود، مخطوط، مكتبة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ضمن مجموعة.
٨- السيوطي (جلال الدين): الدرر المنتثرة، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق.
٩- الشعراني (عبد الوهاب): شرح الألفاظ المتداولة بين الصوفية المحققين، معهد المخطوطات، جامعة الدول العربية، القاهرة، رقم ١٧٦٢/١٣، ضمن مجموعة.

١٠- الشعراني (عبد الوهاب): كتاب مفتاح الذريّة في اعتقاد السادة الصوفية، مكتبة خاصة، (دون ترقيم).

١١- العيدروسي (عبد الرحمن): رسالة في وحدة الوجود، دار الكتب، القاهرة، رقم ١٦٧ تصوف، ضمن مجموعة.

١٢- القاري (ملاّ علي): رسالة وحدة الوجود، مخطوط، الظاهرية، دمشق.

١٣- القيصـــري (داود): مطلــع خصـــوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم ١٨٦ تصف.

١٤- الكردي (حسن بن موسى): شرح الجلالة، مخطوط، دمشق، مكتبة خاصة.

١٥- مختصر الدرة الفاخرة. مخطوط أسعد أفندي، مكتبة السليمانية، ١٧٧٧م.

١٦- المزجاجي (محمد بن محمد بن أبي القاسم): رسالة في الرد على الرد ملحد الشيخ محي الدين بـــن عربي، (إمحاض النصيحة الصحيحة عن أمراض باطل النصيحة)، مكتبة رياض المالح، دمشق، (دون رقم).

١٧- المناوي (عبد الرؤوف): طبقات الأولياء، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق، (دون رقم).

١٨- النابلســـي (عبد الغني): الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق.

١٩- النابلســـي (عبد الغني): خمرة الحان ورنة ألحان، شرح رسالة الشيخ رسلان، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق.

٢٠- النابلســـي (عـــبد الغني): الأقوال الجليلة بشرح الوسيلة (شرح على كتاب الوسيلة لمحمد بن الشيخ فضل الله)، دمشق، مكتبة خاصة.

٢١- النابلسي (عبد الغني): الدرر المنثورة في بيان زبدة العلوم المنشورة، مخطوط، مكتبة رياض المالح، دمشق.

٢٢- النابلسي (عبد الغني): القول المتين في بيان توحيد العارفين، مخطوط، دمشق، مكتبة خاصة.

٢٣- النابلسي (عبد الغني): نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة، مخطوط، دمشق، مكتبة خاصة.

٢٤- النابلســـي (عـــبد الغني): كتاب الوجود وخطاب الشهود في التصوف والصوفيين، الظاهرية، دمشق، (دون رقم).

مصـــادر تخريــج الأحاديــث:

١- ابـــن الأثـــير: أســـد الغابة بمعرفة الصحابة لابن الأثير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٩.

- ابـــن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، بيروت، ١٩٨١.
- ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، تحقيق محمود الطناحي، القاهرة، ١٩٦٥.
- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥.
- ابن حبّان: الثقات.
- ابـــن ماجـــة: السنن لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢.
- أبو داود: السنن لسليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني أبو داود، تحقيق عزت عبيد الدعاس، الطبعة الأولى، نشر محمد علي السيد، حمص، ١٩٧٠.
- أبـــو نعـــيـــم الأصـــفهانـــي: حلية الأولياء، المكتبة السلفية، تحقيق محمد الصباغ، الرياض، ١٣٥٧هـ.
- أبـــو يعلـــى الموصللي، مسند أبي يعلى الموصللي، تحقيق حسين أسد، دار المأمون، دمشق، بيروت، ١٩٩١.
١- الـــبخاري: الجـــامع الصحيح لمحمد بن إسماعيل البخاري، تصوير دار إحياء التراث العربي، بـــيروت. ومختصـــر صحيح البخاري، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانيـــة، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
١- أحمد بن حنبل: المسند للإمـــام أحمد بن حنبل، المطبعة الميمنية، القاهرة، ١٣١٣هـ.
١- الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق عزت الدعاس، حمص، ١٩٦٩.
١- الدارمـــي (عـــبد الله بن عبد الرحمن): سنن الدارمي، دار إحياء السنة النبوية، بيروت، (دون تاريخ).
١- الديلمي: مسند الفردوس للديلمي، تحقيق محمد السعيد زغلول، بيروت، ١٩٨٦.
١- الزبيدي: إتحاف السادة المتقين، القاهرة ١٣١١هـ.
١- زغلـــول (محمـــد الســـعيد): موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٩م.
١- الســـيوطي (الجلال): الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد الصباغ، الرياض، ١٩٨٣.
١- الســـيوطي (الجلال): صحيح الجامع الصغير، تحقيق ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٩٨٦.

١٩- السيوطي (الجلال): اللآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.

٢٠- الشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق عبد الرحمان يحيى المعلمي اليماني ط الثانية – بيروت ١٣١٢هـ.

٢١- الطبري: تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت (دون تاريخ).

٢٢- الطبراني: المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي السلفي، ١٩٨٠.

٢٣- العراقي: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، الرياض، ١٩٨٧.

٢٤- العجلوني (إسماعيل بن محمد): كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث عن السنة الناس، طبع دار إحياء التراث العربي.

٢٥- فنسنك (أ.ي): مفتاح كنوز السنة، نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة خليل الميس، الطبعة الثانية، دار القلم، بيروت، ١٩٥٨.

٢٦- الأحاديث القدسية وتبيان مدى صحتها، الطبعة الأولى، دار الرشيد دمشق، ومؤسسة الإيمان بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٧- الألباني (ناصر الدين): سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦٤.

٢٨- مسلم: الجامع الصحيح لابن الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٥.

٢٩- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ليدن، ١٩٣٦م.

٣٠- ملا علي القاري: الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق محمد الصباغ، دار الأمانة، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

٣١- المنذري (الحافظ المنذري): الترغيب والترهيب، اختصره ابن حجر العسقلاني، خرّج أحاديثه وعلق عليه عبد الله حجاج، الطبعة الثالثة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة. دار الجيل، بيروت.

٣٢- النسائي: سنن النسائي بشرح السيوطي، القاهرة، ١٩٣٠م.

٣٣- الهندي: كنز العمال، تحقيق بكري حيّاني، حلب، ١٩٧٠م.

٣٤- الهيثمي (نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٢هـ.

بعاً: المراجع والمؤلفات العربية المطبوعـة:

- ابــن أبــي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الخياط، بيروت، ١٩٦٥.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ.
- ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب – ط مصر ١٣٥٧هـ، ج ١.
- ابــن تغري بردي (أبو المحاسن): النجوم الزاهرة، الجزء السادس، طبعة دار الكتب، ١٣٥٧ هـ/١٩٣٨م.
- ابــن تيمــية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مجموعة الرسائل الكبرى، الطبعة الأولى، المطبعة العامرة الشرقية، مصر، ١٣٢٣هـ.
- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، طبع دار المنار، القاهرة، ١٣٤١هـ /١٣٤٩هـ.
- ابــن تيمــية: حقــيقة مذهب الاتحاديين، (مجموعة الرسائل والمسائل، طبع المنار، القاهرة، ١٣٤١هـ.
- ابــن تيمية: مجموعة الفتاوى، مجلد ١٨، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٣٩٨هـ.
- ابن الجوزي: صفة الصفوة، ط الهندسة ١٣٥٦هـ، ج٢.

١٠- ابــن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن): نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، مطبعة المنيرية، مصر، (دون تاريخ).

١١- ابن الخطيب (لسان الدين) كتــاب الاحاطة في أخبار غرناطــة، القاهرة، ١٣١٨هـ، ج٢.

١٢- ابــن الخطيب (محمد بن عبد الله بن سعيد التلمساني): روضة التعريف بالحب الشريف للسان الديــن بــن الخطيــب، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.

١٣- ابن خلكان: وفيات الأعيان، بولاق، ١٢٩٩هـ.

١٤- ابــن ســينا: الحدود، ضمن ثلاث رسائل في الحدود، تحقيق وترجمة أميليه ماريه جواشون، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣.

١٥- ابــن شــاكر الكتبــي (محي الدين): فوات الوفيات، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط بولاق، القاهرة، ١٩٥١م.

١٦- ابــن عجيــبة الحسني (أحمد بن محمد): كتاب إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ط أولى، الجزء الأول والثاني، مصر، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م.

١٧- ابـن عجيبة الحسني (أحمد بن محمد): معراج التشوف إلى حقائق التصوف، الطبعة الأولى، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٥٥هـ/١٩٣٧م.
١٨- ابن عساكر: تهذيب التاريخ، تهذيب وترتيب عبد القادر بن أحمد بن بدران، ط دمشق ١٣٢٩ هـ/١٩١١م.
١٩- ابـن عطاء الله السكندري: الله، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، القاهرة، ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م.
٢٠- ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط القاهرة، ١٣٥٠هـ.
٢١- أبو الفداء: كتاب المختصر في تاريخ البشر، ج٥، ج٦.
٢٢- ابن قاضي شهبة: الإعلام، مخطوط في مكتبة بودليان.
٢٣- ابـن كثـير (الحافظ بن كثير أبو الفدا القرشي الدمشقي) البداية والنهاية – مكتبة المعارف. القاهرة، ط أولى ١٣٥١هـ، ج١٣.
٢٤- أبـو ريّان (د. محمد علي) أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهرودي، ط القاهرة، ١٩٦٩م.
٢٥- أبـو ريّـان (د. محمـد علـي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٧٠.
٢٦- أبو ريّان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦.
٢٧- أبـو ريّـان (د. محمـد علي): الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
٢٨- أبـو زيـد (نصر حامد): فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م.
٢٩- أبو زهرة (محمد): ابن تيمية حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون تاريخ).
٣٠- أبـو سعيد الأندلسي (أبو الحسن بن موسى): المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، الجزء الثاني، مصر.
٣١- أبو طالب المكي: قوت القلوب، القاهرة، ١٣١٠هـ.
٣٢- أبـو الفـداء (عمـاد الدين إسماعيل): كتاب المختصر في أخبار البشر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.
٣٣- الأبياري: سعود المطالع فيما تضمنه الألغاز من العلوم اللوامع، الجزء الثاني، مصر.

- الأشــعري (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- أميــن (أحمد): ظهر الإسلام، الطبعة الثالثة، الجزء الرابع، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢م.
- أمين (د. عثمان): الفلسفة الرواقية، سلسلة أعلام الفلاسفة، القاهرة، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.
- بالي أفندي: حل المواضع الخفية، شرح على فصوص الحكم للأستاذ الأكبر الشيخ محي الدين بــن عربــي، من شرح بالي أفندي، هامش شرح القاشاني على الفصوص، المطبعة الميمنية، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣١٠هـ.
- بدوي (د. عبد الرحمن): ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٩م.
- بــدوي (د. عــبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- بدوي (د. عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٦٢.
- بدوي (د. عبد الرحمن): كتاب التراث اليوناني، الطبعة الثالثة، دار النهضة، مصر، ١٩٦٥م.
- بدوي (د. عبد الرحمن): مدخل جديد إلى الفلسفة، الطبعة الأولى، الكويت، ١٩٧٥م.
- بدوي (د. عبد الرحمن): الموسوعة الفلسفية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤.
٤- بــدوي (د. عــبد الرحمــن): تاريخ الفلسفة في ليبيا، الجزء الثاني، سونيسيوس القوريناني، منشورات الجامعة الليبية.
٤- بــروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، الطبعة الثانية، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٨.
٤- البطليوســي (ابــن الســيد البطليوسي): كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.
٤- البغدادي (إسماعيل باشا): هدية العارفين في أسماء المؤلفين.
٤- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر): الفرق بين الفرق، الجزء الأول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
٤- البغدادي: إيضاح المكنون، الجزء الأول – الجزء الثاني.
٥- بلاثــيوس (مــيجل أســين): ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٥م، الجزء الأول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
٥- البهي (د. محمد): الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مصر، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م.

٥٢- البيرونـــي (أبو الريحان): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، طبعة حيدر أباد الدكن (الهند)، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.
٥٣- البـيطار (بهاء الدين): تكملة النفحات الأقدسية في شرح الصلاة العظيمية الإدريسية، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م.
٥٤- التادفـي الحنبلـي (يوسـف بـن عبد الرحمن): قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر، القاهرة، ١٣٥٦هـ.
٥٥- التفتازاني (د. أبو الوفا): مدخل إلى التصوف الإسلامي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٦.
٥٦- التفتازاني (د. أبو الوفا): دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٥٧م.
٥٧- التفتازاني (د. أبو الوفا): ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
٥٨- التفتازانـي (د. أبو الوفا): ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣.
٥٩- التفتازاني (د. أبو الوفا): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٩.
٦٠- التفتازانـي (د. أبو الوفا): الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
٦١- التلمســاني (شـهاب الدين أحمد بن محمد المقري): أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، القاهرة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.
٦٢- التهانوي – كشاف اصطلاح الفنون، الجزء الأول.
٦٣- الجابـي (بسـام عبد الوهاب): اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي، (معجم اصطلاحات الصوفية)، تحقيق الجابي، الطبعة الأولى، دار الإمام المسلم، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٦٤- الجبرتي: عجائب الآثار، الجزء الأول.
٦٥- الجرجاني: التعريفات، مصر، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
٦٦- الجيلـي (عـبد الكـريم): الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، طبعة بولاق، مصر، ١٢٩٣هـ.
٦٧- الجبوري (عبد الله): الكشاف عن مخطوطات خزائن الأوقاف ببغداد، مكتبة الأوقاف.
٦٨- الجزائري (الأمير عبد القادر): المواقف في الوعظ والإرشاد، ثلاثة أجزاء في التصوف، دار اليقظة العربية، دمشق، ١٣٤٤هـ.

٦٩- الجزائري (أحمد بن السيد محمد الحسني): نثر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٢٤هـ.

٧٠- جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة، بغداد، ١٩٥٩م.

٧١- حاجي خليفة (مصطفى كاتب جلبي): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، نشر وتحقيق جوستاف فلويجل، ليبزج، ١٨٣٥/١٨٥٨.

نسخة ثانية، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ/١٩٩٢م.

٧٢- حرازم (علي بن العربي المغربي الفاسي): جواهر المعاني، الطبعة الأولى، مصر.

٧٣- حسين (علي صافي): الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع هجري، سلسلة الدراسات الأدبية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.

٧٤- الحبشي (عبد الله): الصوفية والفقهاء في اليمن، طبع صنعاء، ١٩٧٦.

٧٥- حصرية (عزت): إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزت حصرية، دمشق، ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م.

٧٦- حلمي (د. محمد مصطفى): كنوز في رموز، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

٧٧- حلمي (د. محمد مصطفى): ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م.

٧٨- حلمي (د. محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.

٧٩- حنفي (حسن): حكمة الإشراق والفينومونولوجيا، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٨٠- خان (خان صاحب خواجه): فصوص الحكم، ترجمة موجزة نشرت في مدراس، ١٩٢٩م.

٨١- الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد، ط القاهرة، ١٩٣١هـ – ج ١٤.

٨٢- الخوانساري: روضات الجنان، ط إيران ١٣٠٧هـ، الطبعة الثانية.

٨٣- الدسوقي (عمر): أخوان الصفا، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٨٤- ديورانت (ول): قصة الحضارة (الهند وجيرانها)، ترجمة زكي نجيب محمود، طبعة بيروت، ١٩٥٠م.

٨٥- ديورانت (ول): قصة الحضارة (الشرق الأقصى)، الجزء الرابع من المجلد الأول، حضارة الصين، ترجمة محمد بدران، القاهرة، ١٩٥٠.

٨٦- الذهبي (شمس الدين) تذكرة الحفاظ، حيدر أباد، ١٩٥٥م، ج١.

٨٧- الذهبـــي (شمس الدين) كتاب العبر في خبر من غبر، تحقيق د. صلاح المنجد، الكويت، سنة ١٩٦٣، ج٤.

٨٨- الذهبـــي (محمـــد بـــن أحمـــد): ميزان الاعتدال في نقد الرجال، عيسى البابي الحلبي، طبعة القاهرة، ١٣٢٥هـ.

٨٩- الـــرازي (محمد بن أبي بكر): مختار الصحاح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٩٠- راســـل (برتـــراند): تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

٩١- رضا (محمد رشيد): تاريخ الأستاذ محمد عبده، الطبعة الأولى، الجزء الأول، المنار، القاهرة.

٩٢ - رضوان (الشيخ حسن): روض القلوب المستطاب، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

٩٣- رينو (لويس): آداب الهند، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٩م.

٩٤- زيدان (يوسف): الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م.

٩٥- السبكي: طبقات الشافعية، القاهرة، ١٣٢٤هـ، الجزء الخامس.

٩٦- السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن): الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة دار الحياة، بيروت ١٣٥٣هـ و ١٣٥٥هـ، ١٢ مجلد.

٩٧- ســـرور (طـــه عبد الباقي): التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.

٩٨- السلمي (أبو عبد الرحمٰن): طبقات الصوفية، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

٩٩- ســـيد الأهـــل (عـــبد العزيـــز): محي الدين بن عربي، من شعره، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠.

١٠٠- شـــرف (د. جـــلال): دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤ هـ/١٩٧٠.

١٠١- الشرنوبي (عبد المجيد): شرح تائية السلوك إلى ملك الملوك، طبعة مصر، ١٣١٠هـ.

١٠٢- الشـــعراني (عـــبد الوهـــاب): اليواقيت والجواهر بيان عقائد الأكابر، الطبعة الأخيرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م.

١- الشـــعراني (عـــبد الوهـــاب): الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، هامش اليواقيت والجواهر، الطبعة الأخيرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.

١- الشعراني (عبد الوهاب): لواقح الأنوار القدسية في اعتقاد السادة الصوفية، تحقيــق طه عبــد الباقي سرور، الطبعة الأولى، المكتبة العلمية، القاهرة، ١٩٦٢.

١- الشعراني (عبد الوهاب): الطبقات الكبرى، الطبعة الأولى، الجزء الأول، مكتبة الباب الحلبي، القاهرة، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

١- الشعراني (عبد الوهاب): الميزان الكبرى، القاهرة، ١٩٢٥م.

١٠- الشهرســتاني: الملــل والنحل بهامش الفصل بين الأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي، تحقيق سيد كيلاني، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦١.

١٠- الشوكاني (محمد بن علي): البدر الطالع بمحاسن مَن بعد القرن السابع، الجزء الأول، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٨هـ.

١٠- الشيبي (كامل مصطفى): الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد، ١٩٦٦م.

١١- الشــيبي (كامل مصطفى): الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، (دون تاريخ).

١١- صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، بيروت.

١١- الصــفدي (صــلاح الديــن خليل بن أيبك) الوافي بالوفيات، نسخة خطية بمكتبة أحمد الثالث بالأستانة، رقم ٢٩٢، ج٣.

١١- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى): مفتاح السعادة ومصباح السيادة، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن (الهند)، ١٣٢٨هـ.

١١- الطوســي (أبــو النصر السراج): اللمع في التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

١١- الطويــل (د. توفــيق): فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر، (دار الكاتب العربي)، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

١١- عبد البديع (لطفي): الإسلام في إسبانيا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.

١١- عــبد الرازق (د. مصطفى): مذهب العلم الحديث في الدين وأصله، مجلة الهلال، مجلد ٤٠، الجزء التاسع، يوليو، ١٩٣٢م.

١١- عــبده (الشــيخ محمــد): أعمــال الإمــام محمد عبده في كتاب الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.

١١٩- عـزام (د. عـبد الوهاب): التصوف وفريد الدين العطار، الجزء الأول، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٥.

١٢٠- العزاوي (د. عباس): كتاب التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان.

١٢١- العطار (فريد الدين): تذكرة الأولياء، نشرة نيكلسون، ١٩٠٥، ١٩٠٧.

١٢٢- العطـار (فريد الدين): وحدة الوجود، كتاب منطق الطير، ترجمة محمد بديع جمعة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٩.

١٢٣- عطيـتو (د. حربـي عـباس): ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، الطبعة الأولى، دار العلوم العربية، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

١٢٤- عطيـتو (د. حربـي عـباس): ملامـح الفكـر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.

١٢٥- عفيفـي (د. أبـو العلا): المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، (دون تاريخ).

١٢٦- عفيفـي (د. أبـو العـلا): ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (دار الكتاب العربي)، مصر، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

١٢٧- عفيفـي (د. أبو العلا): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣م.

١٢٨- عفيفـي (د. أبـو العـلا): المدخل إلى الفلسفة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٣.

١٢٩- عفيفـي (د. أبو العلا): من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٣م.

١٣٠- عـياد (أحمـد توفـيق): التصوف الإسلامي، تاريخه ومدارسه وطبيعة أثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سبتمبر، ١٩٧٠م.

١٣١- العيدروسـي (عـبد الرحمٰن): لطائف الوجود في مسألة وحدة الوجود، تقديم وتحقيق الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

١٣٢- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٣٣٤هـ.

١٣٣- الغزالـي (أبـو حامد): المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود، الطبعة السابعة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

١٣٣- الغزالي (أبو حامد): مشكاة الأنوار، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

١٣٥- غلاب (د. محمد): مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.

١- غــلاب (د. محمــد): المعــرفة عند محي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر، (دار الكتاب العربي)، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

١- غني (قاسم): تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمــه عن الفارسية صادق نشأت، مراجعــة د. محمد مصطفى حلمي، مكتبــة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢م.

١- غومس (أميلو غرسيه): الشعر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م.

١- فاخوري (حنا وخليل الجر): تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٦٣م.

١- فخــري (ماجد): السهروردي ومآخذه على المشائين العرب، الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شــهاب الدين السهروردي، تقديم د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

١- فــروخ (د. عمــر): الفلسفة اليونانية في طريقها إلى المغرب، الطبعة الأولى، مكتبة منيمنة، بيروت، ١٩٤٧.

١- الفيروزأبادي (مجد الدين): القاموس المحيط، الطبعة الثانية، المجلد ٣٧، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧١هـ/١٩٥١م.

١- القــارّي الــبغدادي (علي بن إبراهيم بن عبد الله): الدر الثمين في محاسن الشيخ محي الدين، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، بيروت، ١٩٥٩.

١- قاســم (محمــود): الخــيال في مذهب محي الدين بن عربي، طبعة معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٩م.

١- قاسم (محمود): ابن عربي وليبنتز، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ١٩٧٢.

١- القاشاني (عبد الرزاق): شرح على فصوص الحكم، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣٢١هـ.

١- القزويني (زكريا بن محمد بن محمود) آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠م.

١- القشــيري (عــبد الكريم بن هوازن): الرسالة القشيرية في علم التصوف، مصر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١- القفطي: تاريخ الحكماء.

١- القورنــي (عــبد الحفــيظ فرغلي): الشيخ الأكبر، محي الدين بن العربي، سلطان العارفين، مصر، ١٩٦٨م.

١- الكتبــي (محمــد بــن شاكر بن أحمد) فوات الوفيات تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط مصر ١٩٥٣م، ج٧.

١٥٢- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الخامسة، مصر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٥٣- الكعبي: كتاب المقالات في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد.

١٥٤- كفافي (د. محمد عبد السلام): اتجاهات إنسانية في الشعر الصوفي، كتاب في أدب الفرس وحضارتهم، نصوص ومحاضرات، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٧.

١٥٥- الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

١٥٦- كوربان (هنري): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٦م.

١٥٧- كيلاني (قمر): في التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره وأعلامه، بيروت، ١٩٦٢م.

١٥٨- اللكهنوي (الشيخ آقا بذرك الطهراني): الذريعة إلى تصانيف الشيعة، القسم الرابع من الجزء التاسع، طهران، ١٣٤٨هـ.

١٥٩- ماسينيون: الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

١٦٠- مبارك (د. زكي): التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت، (دون تاريخ).

١٦١- متز (آدم): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة، مصر، ١٣٦٧هـ.

١٦٢- محفوظ (حسين علي وجعفر آل ياسين): كتاب مؤلفات الفارابي، وزارة الثقافة العامة، بغداد، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

١٦٣- محمود (د. عبد الحليم): المنقذ من الضلال، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور عبد الحليم محمود، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩، (المنقذ من الضلال، تحقيق، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٢م).

١٦٤- محمود (عبد القادر): الفلسفة الصوفية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦/١٩٦٧م.

١٦٥- مدكور (د. إبراهيم بيومي): وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

١٦٦- مدكور (د. إبراهيم بيومي): في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٦٧- المرادي (أبو الفضل محمد خليل): سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، مصر.

١٦- مطر (د. أميرة حلمي): الفلسفة عند اليوناني، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٦١م.

١٦- الملطي: التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء.

١٧- مغنية (محمد جواد): فلسفة المبدأ والمعاد، الطبعة الأولى، المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٦١م.

١٧- المقّري (أحمد بن محمد التلمساني): نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. محمد محي الدين الحميد، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٩.

١٧- المناوي (عبد الرؤوف): فيض القدير، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٢هـ.

١٧- مؤنس (حسين): تاريخ الفكر الإسلامي في الأندلس، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٥٥م.

١٧- مور (هنري توماس): أعلام الفلسفة، ترجمة متري أمين، تقديم، د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٧- النابلسي (عبد الغني) كتاب الوجود وخطاب الشهود، تحقيق د. بكري علاء الدين (بإسم الوجود الحق والخطاب الصدق)، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٥.

١٧- النابلسي (عبد الغني): إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزت حصريّة، دمشق، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

١٧- النبهاني (يوسف بن إسماعيل): جامع كرامات الأولياء، الجزء الأول، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ومكتبة البابي الحلبي ١٩٦٢م.

١٧- النسفي (أبو المعين): بحر الكلام بمجموعة الرسائل، مطبعة كردستان، ١٣٢٩هـ/١٩١١م.

١٧- النشار (د. علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثالثة، مصر، ١٩٦٥م.

١٨- النشار (د. علي سامي): قراءات في الفلسفة، الطبعة الأولى، الدار القومية للطباعة، الإسكندرية، مصر، ١٩٦٧م.

١٨- نصر (سيد حسين): ثلاثة حكماء مسلمين، نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي، دار النهار، بيروت، ١٩٧١.

١٨- النقشبندي (عبد المجيد): الحقائق الوردية في حقائق أجلّاء الصوفية.

١٨- النووي (أبو زكريا يحيى بن شرف): رياض الصالحين، دار العربية للطباعة، بيروت، (دون تاريخ).

١٨- نيكلسون (رينولد): في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٣.

١٨- نيكلسون (رينولد): الصوفية في الإسلام، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة، القاهرة، ١٣٧١ هـ/١٩٥١م.

١٨٦- نيكلســون (ريــنولد): دراســات في التصوف الإسلامي، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة لم تنشر.

١٨٧- الهجويــري (علي بن عثمان): كشف المحجوب، نشرة وترجمة نيكلسون، سلسلة جب، ليدن، ١٩١١.

١٨٨- هويدي (د. يحيى): محاضرات في الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٨٩- اليافعي اليمني: مرآة الجنان وعبرة اليقظان فيما يعتبر من حوادث الزمان، ط القاهرة، ج٣.

١٩٠- يحــيى (د. عــثمان): نصــوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي، الكتاب الــتذكاري، محي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، مصر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

١٩١- يحــيى (د. عــثمان): الفــتوحات المكية، نشر عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، (الأجزاء الستة الأولى فقط)، ١٩٧٢م.

المعــاجــم:

١- الزركلي (خير الدين): الأعلام، (١٠ أجزاء ومستدرك)، القاهرة، ١٩٥٤ - ١٩٥٩.

٢- كحالة (عمر رضا): معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، دمشق.

٣- دائرة المعارف الإسلامية: مادة ابن عربي، تعليق د. أبو العلا عفيفي، الترجمة العربية.

٤- دائرة المعارف (الشعب): مادة ابن عربي.

٥- دائرة معارف البستاني: مادة ابن عربي، طبعة طهران.

٦- فهرس الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة المصرية: مصر، ١٣٠٥هـ.

٧- فهرس المؤلفين بالظاهرية، مخطوط.

٨- كتبخانة ولي الدين.

٩- لسان العرب لابن منظور: مادة فهق.

١٠- معجم البلدان (ياقوت الحموي): محمد فؤاد عبد الباقي، مطابع الشعب، مصر.

١١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، مطابع الشعب، مصر.

١٢- المعجم الصوفي: د. سعاد حكيم، طبع بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

١٣- معجم المطبوعات العربية والمعربة: يوسف سركيس.

١٤- معجم المطبوعات: كوركيس عواد.

١٥- المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

١٦- الموسوعة العربية الميسرة: القاهرة، مكتبة الشعب.

ـــلات والدوريـــات:

مجلة الأقلام: بغداد، الجزء الخامس، السنة السادسة، ١٣٨٩هـ.

مجلة الحركة الصوفية في القرن السابع هجري (ومذهب ابن عربي): جزء مصور من مجلة الحركة الصوفية (دون تاريخ لها).

مجلة لغة العرب، العدد ٩، مصطفى جواد.

مجلة المجمع العلمي العربي، العدد ٢٤.

مجلة منبر الإسلام، ذو القعدة، ١٣٨٦هـ.

ساً: المراجع الأجنبية:

1- Anawati et Gardet: Mystique Musulman, Aspects et tendences, Paris, 1961.
2- Burckhardt. T: L'homme Universel, Alger, Lyon, 1953.
3- Burckhardt. T: Du soufisme, Introduction au Langage doctrinal du soufisme, Alger, Lyon, 1957.
4- Dermenghem (Emile): L'eloge du vin Al-Khamriya, Poème Mystique de Omer Ibn-El-Faridh, Paris, 1931.
5- Massignon: Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique musulman, Paris, 1922.
6- Massignon: Recueil de textes inédits concernant L'histoire de la Mystique en pays de L'islam, Paris, 1929.
7- Nasr (Sayyed. H): Islamique studies, First Published, librairie de Lliban, Beirut 1967.
8- Nicholson (R.A): Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1927.
9- toshihiko (Izutsu): The concept and Realty of Existences of Modern Man, Mandola Book, 1976.
10- Encyclopedie de l'islam, V. 13.
11- Brockelmen. G: Geschichte der Arabichen Litterature, Berlin, 1902, Suppl. Leiden, 1938.
12- Lalande: Voe tech.

(٧) فهـــرس الموضوعـــات

البـــاب الأول

محي الدين بن عربي ومذهبه في وحدة الوجود

الفصل الأول

ابن عربي، الرجل، أعماله، ومصادر نظرية وحدة الوجود

الفصل الثاني

ابن عربي ومذهبه الصوفي

الفصل الثالث

الحب الإلهي ووحدة الشهود عند ابن عربي

الباب الثاني

عبد الكريم الجيلي ومذهبه في وحدة الوجود

الفصل الرابع

عبد الكريم الجيلي، الرجل، حياته، أعماله، منهجه وخصائص مدرسته

الفصل الخامس

وحدة الوجود عند الجيلي وأثرها في مذهبه الصوفي

الفصل السادس

مفهـــوم الحب الإلهي في تصور الجيلي

الفصل السابع

بيـــن ابـــن عربي والجيلـــي

دراسة نقدية مقارنة

الخاتـــمـــة

toute chose. Dieu est le grand Maître de la verité comme il le dit: “Il a appris à l’homme ce qu’il ne cennait pas”, et “Il y a un grand savant qui dépasse tout saavnt”.

Les resultats les plus importants sont: Ibn 'Arabi et Al jili sont considérés comme étant soufismes plus que philosophes car leurs sciences ne sont pas rationnelles et théoriques, mais une émanation divine Tout ce qu'ils ont dit est inspiré par le Coran, suivant ainsi l'exemple du prophète Mohammad.

C'est aussi le résultat d'une experiénce spirituelle où la raison et la logique n'ont aucun rôle, c'est plutôt le cœur qui est le centre de la foi et de la croyance en tout ce que Dieu et son prophète ont dit.

Par conséquent on peut dire que le pantheisme avancée par Ibn 'Arabi Al jili est un pantheisme spirituelle et non pas un pantheisme matérielle, centrairement à la theorie des philosophes qui voient que l'existence unit la matière à l'esprit parce qu'ils sont une seule chose, alors que les soufismes voient que l'univers apparent est une illusion et une imagination qui n'ont pas d'éxistence, mais que l'éxistece du vrai est à Dieu. Il n'est pas l'univers comme celui – ci n'est pas Dieu.

Les deux cheikhs ont réuni la vérite à la Charia, sans laisser tomber ni le Charaa ni les obligations suivant ainsi l'exemple due prophète.

Les deux cheikhs ont trouvé dans l'amour le moyen d'unifier l'adoration chez tous les êtres, l'amour divin est ainsi la base d'une religion universelle dépassant toutes les limites tracées par les groupes dans une seull religion. Sans l'amour, rien ne va plus, rien n'existe car l'amour est le secret divin de sa connaissance.

On peut dire ainsi que l'influence de' Ibn 'Arabi ne se limite pas aux milieux islamiques seulement mais il a atteint aussi les milieux chrétiens comme l'a fait Danté dans sa comédie Divine et Spinoza dons sa doctrine de l'unité de l'éxistence.

La vérité de leurs sciences apparait dans sa conception des principes religieux spirituels licites, son moyen est le cœur, sa vision du vrai apparait dans

La 2ème partie qui est une étude particulière sur Al jili, se compose de quatre chapitres sur le pantheisme.

Dans le chapitre 4, nous avons développé la biographie de jili, ses œuvres, sa doctrine soufisme, les caracteristiques de son école, ses cheikhs (ulémas), ses dis-ciples et son époque.

Dans le chapitre 5, nous avons traité la doctrine de jili sur le panthéisme, sa conception de l'existence et ses degrés.

Le chapitre 6 traité de l'amour divin et de ses consequences: l'anéantissement de l'individu de son existence externe pour être ressus-citè ultérieurement. L'amour est le fondement de la vie soufisme où l'amant s'attache à l'être aimé et voit en lui la beauté divine. Il joint de sa beauté éternelle qui et le secret de l'existence et son premier principe.

Cet amour est suivi par un état de passion qui est l'anéantissement de l'individu qui ne voit que le vrai dans la création, il ne voit que Dieu, son anéantissement est alors en Dieu. Il sera inconscient à l'égard de tout ce qui l'entoure...

L'amour n'est qu'une relation réciproque entre les deux pôles de l'existence: le vrai et la creation, dont depend l'existence universelle. C'est pourquoi l'amour n'appartient pas au vrai uniquement mais il dépend également de la creation.

Le 7ème chapitre est reservé à l'analyse critique et comparative entre Ibn 'Arabi et Al jili. Nous Y avons montré les points de convergence er de divergence entre les deux personnalités soufistes qui ont vécu dans deux époques différentes. La théorie, la doctreni et la vision unique les a unifiés.

La conclusion de cette etude a mis en relief les resultats auxquels je suis parvenue et elle constitue les réponses aux questions ou aux hypothèses que j'ai posées au début de la recherche.

- Ibn 'Arabi et après lui Al Jili iront – ils jusqu'à prédire l'unité des religions, et nier, par censéquent, la multiplicité des religions et leur divérsité?
- Quelle est la nature du soufisme chez chacun des deux: Ibn 'Arabi et Al jili? Leur soufisme était – il philosophique ou un pur soufisme fondé sur les doctrines du soufisme même?

La thèse se compose de deux parties:

La première partie qui est une étude particulière du principe pamthéisme chez Ibn 'Arabi comprend trois chapitres:

Le 1eme chapitre est sous le titre de Ibn 'Arabi: l'homme, sa vie, ses œuvres, ses dis-ciples. Nous Y avons éxposé sas biograghie coplète, Y compris les étapes de sa vie en Andalousie, son apprentissage, ses connaissances acquises en fréquentant les grands Cheikhs (Ulémas) sur le Hadith, la doctrine, les lectures Coraniques, les sciences arabes. De plus, il a eu l'autorisation de les enseigner selon tous les principes qu'il a étudiés, outre les différentes sciences acquises. Il a eu des dis-ciples qui se sont enrichis de san immense savoir de la profondeur de sa pensée et de sa formation spirituelle.

Dans le 2éme chapitre, nous avons traité sa doctrine soufisme, sa conception de l'unification, et le sens de l'existence selon ce principe.

Dans le 3éme chapitre, nous avons exposé l'idée de l'amour divin et l'unité de la vision chez Ibn 'Arabi, comme étant le résultat de l'anéantissement, et de l'approche divine. Il a éxprimé son amour divin d'aprés sa conception de la vérité de l'éxistence comme étant une vérité englobant le vrai et la création.

Nous avons signalé dans ce chapitre également l'unité des religions basée sur sa théorie de l'hmme parfait ou ce qu'an appelle la vérité mohammetane. Le soufisme en genéral ainsi que le soufisme de Ibn 'Arabi admettent la théorie. de l'unité des religions car le religion est unique, elle reléve de Dieu quells que soient ses formes et sas aspects.

Panthéisme
Entre
Ibn 'Arabi et Abdel – Karim Al Jili
Etude comparative analytique

Cette etude traite le problème de Panthéisme entre Ibn 'Arabi et Al Jili. s'agit d'une étude objective et complète qui vise deux objectifs importants .

1- Essayer de découvrir la vie de Ibn 'Arabi et Al Jili et leur éducati religieuse qui exprime une sincérité exempte de toute idée en dehors l'Islam, mais elle se fonde sur le Coran et la sunna du prophète.

2- Découvrir la vérité de leur souphisme islamique en le montrant d'u manière indivisible, complète et objective.

Les directives de la recherche peuvent se résumer par les questio suivantes:

- Quelle est la nature de Pantheisme d'aprés les deux cheikhs Ibn 'Arabi et Jili?
- Quel Sont les Points de differénce et de concordance dans leur conception cette unité?
- Peut – on considérer Ibn 'Arabi et Al Jili deux soufis plutôt que de philosophes?
- Quelle est l'inffuence d'Ibn 'Arabi et du Jili sur le soufisme islamique général?
- Quelles sont les Différences entre Ibn 'Arabi et Spinoza dans le conception de panthéisme?
- Quelles sont les Conséquences de la conception de l'existence selon Ił 'Arabi ?

3- Also the two sheikhs linked between reality and legislation, they never left the balance of legislation, imitating the steps of the prophet.

4- Both of them explained existence in a spiritual way no interfering for the material in it, it was the result of their abilities to acheive Godly flood. The two sheikhs found in love the only way to unite religions, to this the Godly love was the basis of a universal religion beyond borders that the religion parties drew. Since love is the Godly secret to know itself.

5- Ibn Arabi influenced the Islamic environments in different countries. Moreover, some commentators found that he had already strongly influenced the Christian world. We can see this effect in Dante especially his (Divine Comedy), and Spinoza.

two sufi personalities, Ibn Arabi and Al-Jeili, who lived in different ages, but were united by the same creed, style, and common vision.

The conclusion of the research focused on showing the results which the study achieved, and it was considered as answers to suppositions given in the introduction of the study.

The most important results were:

1- Ibn Arabi and Al-Jeili were considered sufists rather that philosophers since their sciences were not drawn from sight and thought but from Godly over flow, and all their speeches were extracted from Al-Koran's verses, they were following the prophet. Their method in achieving knowledge was an inspiration revealing and taste method and ,it was the result of a spiritual experience no role for the mind in it and no need to logic also, but the heart was the center of the faith and to believe in God and His prophet in all and what ever they said, as in God's saying "we will show them our verses in the horizons and in themselves".

2- To this we may say that the pantheism Ibn Arabi and Al- Jeili talked about was a spiritual uniqueness based on taste, revelation, and inspiration and not a unique material existence, which contradicted the philosopher's theory in which existence combined the substance and the soul because they are one thing, while sufism saw that material world and illusion while imagination has no existence. God is the real existence, He is not the world and the world is not God.

In the fourth chapter we dealt with Al-Jeili's life, his works, his sufi method, the features of his school, his sheikhs, and his students, and the nature of his age.

In the fifth chapter we dealt with Al-Jeili's creed in patheism, his illustration of existence and its stages.

The sixth chapter dealt with the idea of God loving and what follows, as man's mortality of the exterior existence to achieve immortality. Love was the basis of sufi life, where the lover was deeply attached to his beloved, to his Godly beauty and enjoying his immortal beauty because, God is the secret of existence and its purpose, love is a Godly grace planted in the hearts of God lovers and this love to sufism was followed by a state of passion which is mortality where the man rejects any vision except God, so, his mortality is in God and love is nothing but a relation between the two sides of existence with its realism and creation, to it stood the matter of universal existence. Also we clarified th concept of mortality between Al-Hallaj and the Indian or what was known as Zavana who had the same conclusion about religious uniqueness in one source that is God, and as a result of mortality Al- Heili ended in truth vision, so his uniqueness was visionary as a fruit of Godly love and mortality, it was the signs of human perfection, and a determined result to the spiritual experiences that the sufi suffered through his life.

The seventh chapter of the research was specially specified for the critical comparative study between Ibn Arabi and Al-Jeili, in which we identified the phases of agreements and disagreements between them, so we were obliged to show the aim we sought in connecting between these

What is the nature of sufism to Ibn Arabi and Al-Jeili, is it philosophical sufism or pure sufism based on sufi methods?

This thesis came in two parts - the first, was considered as a special study about the creed of pantheism to Ibn Arabi, it consists of three parts: The first, under the title of, Ibn Arabi: the man, his life, his work, and students, in it I tried to search his biography, his life, and what he had acquired from the great sheikhs of his age about the prophet Mohammad's speech and the jurisprudence reading of the Holy Koran. His students acquired his knowledge and followed directly his spiritual attitude.

In the second chapter, the study discussed his sufi creed and his concept about uniqueness and the meaning of existence that this creed revolved round.

In the third chapter, we declared the idea of Godly love and the unique revealings to Ibn Arabi, since it was the expected result of mortality and Godly approach, Ibn Arabi expressed his God loving through his vision to the existence reality since it was a collective reality about the truth and creation, and every beloved is ultimate or the figure of the ultimate beloved is the truth, so, the beloved is true in what he loves, more over he is true in his inspirations of unlimited figures, material, mental, or spiritual.

The second part which was considered as a special study about Al-jeili, consists of four parts about pantheism.

PANTHEISM BETWEEN IBN ARABI AND AL-JEILI ANALYTICAL COMPARATIVE STUDY

The recent study deals with pantheism between Ibn Arabi and Al-Jeili.

To this end we have two points to reveal.

First: An attempt to reveal the different aspects of the life of Ibn Arabi and Al-Jeili, their religious source which expressed a real affection in which no foreign thought can interfere. It was based on the Holy Koran and the Sunna of the prophet.

Second: Revealing their real Islamic Sufi belief in drawling a complete subjective figure.

The leading suppositions of this research are concluded in these questions:

- What is the nature of pantheism that the two sheikh talked about?
- What are the phases of agreements and disagreements in their imagination about pantheism?
- Is it possible to consider Ibn Arabi and Al-Jeili Sufists and not philosophers?
- What was the tract that Ibn Arabi and Al-Jeili left in Islamic sufism in general?
- What are the phases of disagreements between Ibn Arabi and Spinoza due to their pantheism's imagination?
- What is the result of the pantheism which Ibn Arabi called for?
- Did Ibn Arabi and Al-Jeili call for religion uniqueness and obviously deny religious enumarations?

